This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 51 621

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
GIFT OF
Würzburg Universität
Received Oct , 1894
Accession No. 56703 . Class No.

NATUR UND WUNDER,

IHR GEGENSATZ UND IHRE HARMONIE.

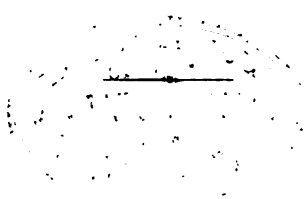
EIN APOLOGETISCHER VERSUCH

VON

DR. EUGEN MÜLLER,
PROFESSOR DER THEOLOGIE AM PRIESTERSEMINAR ZU STRASSBURG.

„Deus, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: id est enim cuique rei naturale quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae.“
S. Augustinus.

INAUGURALDISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER THEOLOGISCHEN DOCTORWÜRDE
AN DER UNIVERSITÄT WÜRZBURG.



STRASSBURG: AGENTUR VON B. HERDER. 1892.
FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN *WIEN, MÜNCHEN* UND *ST. LOUIS*, Mo.

BT 97
M 8

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

56705
Gift label

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Meinem theuren Vater

und

dem Andenken

meiner unvergesslichen Mutter

in Liebe und Dankbarkeit

gewidmet.

Vorwort.

ALS im Jahre 1874 Tyndalls „Fragmente aus den Naturwissenschaften“ in deutschem Gewande ans Licht traten, glaubte ein deutscher Physiker seinem Befremden Ausdruck geben zu müssen über die Geduld, mit welcher ein so hervorragender Forscher den Begriff des Wunders erörtert. In Deutschland gäbe sich wohl kein Naturforscher mehr die Mühe, den Wunderglauben zu bekämpfen. Dem gelehrten Recensenten scheint es entgangen zu sein, dass wenige Monate, bevor er diese stolzen Worte niederschrieb, R. Virchow sich veranlasst gefunden, vor den zu Breslau versammelten Naturforschern und Aerzten das von Tyndall behandelte Thema „Ueber Wunder“ nochmals auf seine Weise ausführlich zu besprechen. Die Wunderfrage ist thatsächlich auch „hier zu Lande“ wissenschaftlich noch nicht abgethan. Man wird kaum auf ein bedeutendes neueres Werk über die Grundfragen der Natur- und Geschichtswissenschaft stossen, ohne darin einer Stellungnahme der „Wunderfrage“ gegenüber zu begegnen. Wer die Irrwege der modernen Philosophie nur irgendwie verfolgt und die Enge des Gesichtskreises kennen gelernt, in dem der heutige Empirismus aus Furcht vor den idealistischen Ausschreitungen einer frühern Zeit sich eingeschlossen hat, den kann es nicht befremden, dass der negative Standpunkt der vorherrschende ist.

Jener beengenden Geistesatmosphäre sind übrigens auch solche Ideen zum Opfer gefallen, welche die Grundlage nicht

nur der übernatürlichen, sondern der natürlichen menschlichen Ordnung bilden. Es sei hier nur an das innige Verhältniss zwischen dem „Schicksale“ der Wunderidee und der Idee der menschlichen Willensfreiheit erinnert.

Am besten hat wohl Du Bois-Reymond, selbst ein extremer Empirist, die Einseitigkeit und Unzulänglichkeit der heutigen „wissenschaftlichen Weltanschauung“ charakterisirt, als er bezüglich des Gegensatzes zwischen Freiheit und Naturgesetz die bemerkenswerthen Worte fallen liess: „Wer gleichsam schlafwandelnd durch das Leben geht, ob er in seinem Traume die Welt regiere oder Holz hacke; wer als Historiker, Jurist, Poet in einseitiger Beschaulichkeit mehr mit menschlichen Leidenschaften und Satzungen, oder wer natur-forschend und beherrschend ebenso beschränkten Blickes nur mit Naturkräften und -Gesetzen verkehrt: der vergisst jenes Dilemma, auf dessen Hörner gespiesst unser Verstand gleich der Beute des Neuntödters schmachtet, wie wir die Doppelbilder vergessen, welche Schwindel erregend uns sonst überall verfolgen würden. In um so verzweifelteren Anstrengungen, solcher Qual sich zu entwinden, erschöpft sich die kleine Schaar derer, die mit dem Rabbi von Amsterdam (!) das All ‚sub specie aeternitatis‘ anschauen.“

So klein ist glücklicherweise die Schaar derer nicht, welche auch in der wissenschaftlichen Betrachtung ihren Blick über den engen Kreis der Vergänglichkeit zur ewigen Sonne der Wahrheit zu erheben bestrebt sind, mag ihnen auch jenes „furchtbare Dilemma“ nicht in der hier geschilderten schwindelerregenden Gestalt entgegentreten.

„Natur oder Wunder“, so lautet in ähnlicher Weise das angeblich ebenso unauflösbare Dilemma, vor welches die moderne Naturwissenschaft den menschlichen Geist gestellt. Wer den Begriff der „Natur“ festhalten will, muss den des „Wunders“ verneinen; wer die Berechtigung des Wunderbegriffes anerkennt, zerstört den wissenschaftlichen Begriff der „Natur“.

Natur und Wunder. Das ist hingegen die Lösung, welche wir in diesen Blättern verfolgen. Sollte der Weg, auf dem dieses Ziel erstrebt wird, vielleicht etwas weit erscheinen, so möge man bedenken, dass der von den Gegnern so beliebten „Localisirungsmethode" gegenüber die inhaltreiche Idee des Wunders nicht allseitig genug begründet und ausgeführt werden kann.

Möge die wohlwollende Aufnahme, welche der Arbeit als Inauguralabhandlung von seiten der hochwürdigen Würzburger theologischen Facultät geworden, ihr als Erstlingsgabe unter den „Strassburger theologischen Studien" auch in weiteren Kreisen beschieden sein.

Zum Schlusse sei es mir gestattet, meinen früheren Lehrern, namentlich dem hochwürdigen Herrn Pfarrer Sigwalt für seine liebevollen Ermunterungen und dem verehrten Herrn Professor Dr. Schell für seine trefflichen Winke, sowie meinem theuren Freunde und Mitarbeiter Professor Dr. Ehrhard für seine vorzügliche Hilfeleistung bei der Revision des Manuscriptes und der Correctur meinen innigsten Dank auszusprechen.

Strassburg, am Feste Mariä Geburt 1892.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Vorwort v

Vollständige Titel der benützten Werke . . . xi

Einleitung 1

Erster Theil.

Grundlegung.

Die Voraussetzungen und Analogien des Wunders in der Natur.

Erster Abschnitt. Die realen Voraussetzungen und Analogien des Wunders in der Natur.

Erstes Kapitel. Das Gebiet der mechanisch-physischen Causalität 16

1. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft 17
2. Das Gesetz der Stetigkeit 22
3. Das Continuitätsgesetz 25
4. Die Gesetzmässigkeit der organischen Entwicklung . . 31

Zweites Kapitel. Das Gebiet der psychischen Thätigkeit.

1. Das animalische Leben 35
2. Die Thätigkeit des menschlichen Geistes: Geist und Natur 36
3. Der Intellect 39
4. Der Wille 42
5. Das religiöse Leben 46

Drittes Kapitel. Die Geschichte in ihrem causalen Zusammenhange 46

Viertes Kapitel. Die ausserordentlichen Erscheinungen des Hypnotismus und Spiritismus 57

Resultate 64

Zweiter Abschnitt. Die idealen Voraussetzungen und Analogien des Wunders.

Erstes Kapitel. Die Schöpfungsidee 68

Seite

Zweites Kapitel. Die successive Schöpfung . . . 74

Drittes Kapitel. Der Mensch in seinem idealen Verhältniss zur Natur.

1. Das Grundverhältniss 82
2. Die Wissenschaft 83
3. Die sittlich-religiöse Freiheit 91

Resultate 95

Zweiter Theil.

Ausführung.

Wunder und Natur in ihrem gegenseitigen Verhältniss.

Erster Abschnitt. Gegensatz und Harmonie zwischen Wunder und Natur in idealer Beziehung 99

Zweiter Abschnitt. Gegensatz und Harmonie zwischen Wunder und Natur in realer Beziehung 112

Dritter Abschnitt. Der Wunderbegriff.

Erstes Kapitel. Der Begriff des relativen und des absoluten Wunders 126

Zweites Kapitel. Das „widernatürliche" Wunder und der laxe Wunderbegriff 131

Der Wunderbegriff in zusammenfassender Darstellung . . 146

Vierter Abschnitt. Die Hauptgebiete des Wunders.

Erstes Kapitel. Das physische Wunder 147

Zweites Kapitel. Das geistige Wunder 157

1. Das intellectuelle Wunder 159
2. Das ethische Wunder 169

Drittes Kapitel. Das historische Wunder 175

Schluss.

Wunder und Wissenschaft 184

Vollständige Titel der benützten Werke.

Athenäum. II. Bd. München 1863. S. 179 ff.

Augustinus (vgl. Nitzsch, Augustinus' Lehre vom Wunder).

Baer, K. v., Reden. St. Petersb. 1869. — Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften. St. Petersb. 1876.

Bäumler, Ch., Der sogen. animalische Magnetismus oder Hypnotismus. Leipzig 1881.

Benedictus XIV., De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. L. IV.: De miraculis. Bonon. 1734 sqq.

Bernheim, E., Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie. Göttingen 1880.

Bonniot, de, S. J., Le miracle et les sciences médicales. Par. 1879. — Le miracle et ses contrefaçons. Par. 1887. Nun auch in deutscher Uebersetzung unter dem Titel: „Wunder und Scheinwunder". Mainz 1889. — Deux objections scientifiques contre le miracle (Controverse II. 1881. Vgl. III. 1882).

Boutroux, E., De la contingence des lois de la nature. Par. 1874.

Büchner, L., Kraft u. Stoff. 2. Aufl. Frankf. 1856. (17. Aufl. Leipzig 1892.)

Cornelius, Ueber die Bedeutung des Causalprincips in der Naturwissenschaft. Halle 1867.

Denzinger, Vier Bücher der religiösen Erkenntniss. 2 Bde. Würzburg 1856 und 1857.

Deutinger, Renan und das Wunder. München 1864.

Dieringer, System der göttlichen Thaten des Christenthums. 2 Bde. Mainz 1841.

Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. I. Bd. Leipzig 1883.

Drey, J. S., Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung. 3 Bde. Mainz 1838 ff.

Droysen, J. G., Ueber die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft. Sybels Hist. Zeitschr. IX. Bd. 1863. S. 1 ff. — Grundriss der Historik. 3. Aufl. Leipzig 1882. Beilage I. S. 47 ff.

Drummond, H. M., Les lois de la nature dans le monde spirituel. Traduit de l'Anglais par C.-A. Sauceau et précédé d'une introduction par Eug. Réveillaud. 2. éd. Par. 1889. Ins Deutsche übersetzt nach der 17. englischen Auflage: Das Naturgesetz in der Geisterwelt. Leipzig 1886.

Du Bois-Reymond, E., Ueber die Grenzen des Naturerkennens. 4. Aufl. Leipzig 1876. — Gesammelte Reden. I. Bd. Leipzig 1886.

Duilhé de Saint-Projet, F., Apologie scientifique de la foi chrétienne. 2. éd. Par. 1885. Deutsch mit Zusätzen von C. Braig. Freiburg 1889.

Feuerbach, L., Ueber das Wunder. Sämmtliche Werke I. Leipzig 1846. S. 1 ff.

Fischer, L., Der Hypnotismus. Mainz 1883.

Flügel, O., Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. Leipzig 1869.

Frohschammer, Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft. München 1862.

Funk-Brentano, Les principes de la découverte. Par. 1885.

Giesebrecht, L., Das Wunder in der deutschen Geschichtschreibung unserer Zeit. Stettin 1868.

Gloatz, P., Wunder und Naturgesetz. Theol. Studien und Kritiken. 1886. III. Heft. S. 403—546.

Görres, Jos. v., Die christliche Mystik. 5 Bde. 2. Aufl. Regensburg 1879—1880. — Ueber Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte. 2. Aufl. Mit Vor- und Nachwort von Strodl. München 1880.

Gutberlet, C., Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und seine Beziehungen zur Metaphysik. Paderborn 1882. — Der Spiritismus. Köln 1882. — Lehrbuch der Apologetik. 2 Bde. Münster 1888.

Hase, K. v., Geschichte Jesu. Leipzig 1876. S. 103 ff.

Heidenhain, R., Der sog. thierische Magnetismus. 4. Aufl. Leipzig 1880.

Heinrich, J. B., Dogmatische Theologie. I. Bd. Mainz 1881.

Helmholtz, H., Wissenschaftl. Abhandlungen. I. Bd. Leipzig 1882. — Vorträge und Reden. 2 Bde. Braunschweig 1884.

Hertling, v., Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. Bonn 1875.

Hettinger, F., Apologie des Christenthums. 5 Bde. 4. Aufl. Freiburg 1871. — Organismus der Universitätswissenschaften. Rectoratsrede. Würzburg 1862. — Lehrbuch der Fundamentaltheol. 2 Bde. Freiburg 1879.

Hilmer, H., Der christliche Wunderbegriff und die moderne Weltanschauung. Jena 1869.

Hipler, Die christliche Geschichtsauffassung. Köln 1884.

Hüffer, Die Wunder des hl. Bernhard und ihre Kritiker. Histor. Jahrbuch. X. Bd. S. 758 ff.

Humboldt, W. v., Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers. Gesammelte Werke. I. Bd. Berlin 1841. S. 50 ff.

Hume, D., Enquiry concerning human understanding. London 1748. Deutsch von J. H. v. Kirchmann, Philosophische Bibliothek. XIII. Bd. X. Abth. S. 100 ff.

Janet, P., Les causes finales. Par. 1876.

Jodl, Culturgeschichtschreibung, ihre Entwicklung und ihr Problem. Halle 1878.

Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Herausg. von Kirchmann. Berlin 1869. S. 98 ff.

Kleinheidt, Die Wunder und ihre Beweiskraft. Progr. des Gymn. zu Neuss 1862.

Kleutgen, Ueber den Glauben an das Wunderbare. Anhang zu desselben Evangelium des hl. Matthäus nach seinem innern Zusammenhang. Freiburg 1882.

Knabenbauer, Das Wunder vor dem Forum der modernen Wissenschaft. Stimmen aus Maria-Laach. VIII. Bd. S. 1 ff.

Köstlin, J., Die Frage über das Wunder. Jahrbuch für deutsche Theologie. IX. Bd. 1864. S. 520 ff. — De miraculorum natura ac ratione. Vratislaviae 1860.

Kroman, K., Unsere Naturerkenntniss. Deutsch von Fischer-Benzon. Kopenhagen 1883.

Kuntze, C., Das Wundergebiet. Theol. Studien und Kritiken. XLIV. Bd. S. 679 ff.

Lechler, Gotth. Victor, Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart und Tübingen 1841.

Leibniz, Opera philosophica. Ed. Io. Ed. Erdmann. Berol. 1840.

Littré, Préface à l'ouvrage d'Eug. Salverte, Des sciences occultes. 3. éd. Par. 1856. — Un fragment de médecine rétrospective. Philosophie positive. Juillet-Août 1869.

Lorenz, O., Die Geschichtswissenschaft in ihren Hauptrichtungen und Aufgaben. 2 Bde. Berlin 1886 und 1891.

Lotze, H., Mikrokosmus. 3 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1869—1872. — Grundzüge der Religionsphilosophie. 2. Aufl. Leipzig 1884.

Lütze, F., Ueber das Wunder. Chemnitz 1883.

Mach, Fr. J., Die Willensfreiheit d. Menschen. Paderborn u. Münster 1887.

Marmisse, G., Merveilles évangéliques éclairées par les sciences médicales. Par. 1855.

Martin, Th., Philosophie spiritualiste de la nature. 2 vols. Paris 1849.

Matignon, La question du surnaturel au XIX. siècle. Par. 1861.

Mehring, Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbstvollendung oder die Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1871.

Mill, J. St., Ueber Religion. Deutsch von Lehmann. Berlin 1875.

Müller, W., Das Wunder. Protest. Vorträge. III. Bd 8. Heft. Berlin 1872.

Naegeli, C. v., Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniss, in Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. Anhang 1. S. 553—602. München und Leipzig 1884.

Natur und Offenbarung. Zeitschrift. Münster. V. und VIII. Bd.

Naumann, M. E. A., Ueber die Grenzen zwischen der Philosophie und der Naturwissenschaft. Leipzig 1823. — Die Naturwissenschaften und der Materialismus. Bonn 1869.

Nicolas, A., Études philosophiques sur le christianisme. 4 vols. 7. ed. Par. 1881. — La divinité de Jésus-Christ. Par. 1864.

Nitzsch, Fr., Augustinus' Lehre vom Wunder. Berlin 1865.

Pesch, T., Die grossen Welträthsel. 2 Bde. Freiburg 1883 u. 1884.

Preyer, W., Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme. Berlin 1880. — Die Entstehung des Hypnotismus Berlin 1881. — Die Erklärung des Gedankenlesens. Leipzig 1886.

Renan, E., Origines du christianisme. 7 vols. Par. 1864—1882.

Ribet, J., La mystique divine. 3 vols. Par. 1883.

Ritschl, A., Ueber geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchristenthums. Jahrbücher für deutsche Theologie. Herausg. von Liebner etc. IV. Bd. Gotha 1861. S. 419 ff. — Hist. Zeitschrift. VIII. Bd. S. 85 ff.

Ritter, H., Ernst Renan über Naturwissenschaft und Geschichte mit den Randbemerkungen eines deutschen Philosophen. Gotha 1865.

Rocholl, R., Die Philosophie der Geschichte. Darstellung und Kritik der Versuche zu einem Aufbau derselben. Göttingen 1878.

Schanz, P., Apologie des Christenthums. 3 Bde. Freiburg 1887 ff.

Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik. II. Bd. Freiburg 1878.

Schell, H., Katholische Dogmatik. I. u. II. Bd. Paderborn 1889 f. — Das Wirken des dreieinigen Gottes. Mainz 1885.

Schneider, G. H., Die psychologische Ursache der hypnotischen Erscheinungen. Leipzig 1880.

Schneider, W., Der neuere Geisterglaube. Paderborn 1882.

Schultze, Fr., Philosophie der Naturwissenschaft. 2 Bde. Leipzig 1881.

Sommer, H., Ueber das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit. 2. Aufl. Berlin 1885.

Spannenkrebs, Aug., Die metaphysischen Principien des Grundes und des Zweckes nach Leibniz. Braunschweig 1887.

Spinoza, Der theol.-polit. Tractat. Herausg. von Ginsberg. Leipzig 1877.

Stöckl, Lehrbuch der Religionsphilosophie. 2. Aufl. Mainz 1878. — Das Christenthum und die grossen Fragen der Gegenwart. I. Bd. 3. Aufl. Ebd. 1879.

Strauss, D. F., Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet. 3. Aufl. Leipzig 1874. — Die Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2 Bde. Tübingen und Stuttgart 1840 f. — Gesammelte Schriften. 17 Bde. Bonn 1876 ff.

Thomas, Aqu., Quaest. disp. q. 6. — De veritate catholicae fidei contra Gentiles (Summa contra Gentiles). — Summa theologica.

Trendelenburg, Logische Untersuchungen. 2 Bde. 3. Aufl. Leipzig 1870.

Tyndall, Fragmente aus den Naturwissenschaften. Deutsch von A. H. Braunschweig 1874.

Ulrici, Gott und die Natur. 3. Aufl. Leipzig 1875.

Valson, C. A., Les savants illustres du XVI. et du XVII. siècle. 2 vols. Par. 1880.

Vigouroux, F., Mélanges bibliques (II. Explication naturelle du miracle). Par. 1882. — La Bible et les découvertes modernes. I. vol. Par. 1884.

Virchow, Ueber Wunder. Tageblatt der 47. Versammlung der Naturforscher und Aerzte. Breslau 1874. S. 151 ff.

Weddingen, A. van, De miraculo. Löwen 1869. — Le miracle, la critique et la religion. Revue cathol. Nouv. Serie. t. IV. Louvain 1870.

Werner, K., Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christl. Theologie. 5 Bde. (Eigene Ansicht im V. Bd. S. 509 ff.)

Wieser, Spiritismus und Christenthum. Zeitschrift für kathol. Theologie 1880. S. 662 ff. 1881. S. 85 ff.

Wigand, A., Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers. 3 Bde. Braunschweig 1874 ff.

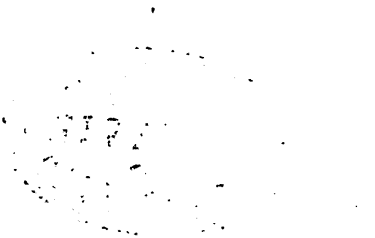
Wundt, Logik. 2 Bde. Stuttgart 1883.

Zeitschrift für Völkerpsychologie. Herausg. von Lazarus und Steinthal. 1860 ff. I. Bd. S. 1 ff.

Zeller, Ed., Vorträge und Abhandlungen. 3 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1875. — Die Tübinger historische Schule. I. Bd. S. 294 ff. Historische Zeitschrift. IV. Bd. 1860. S. 91 ff. — Die historische Kritik und das Wunder. Historische Zeitschrift. VI. Bd. 1861. S. 356 ff. — Zur Würdigung der Ritschl'schen Erläuterungen. Historische Zeitschrift. VIII. Bd. S. 100 ff.

Zöckler, O., Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft. 2 Bde. Gütersloh 1877 und 1879. — Ueber die Bedeutung des Wunders in Natur und Geschichte. Beweis des Glaubens. 1866. S. 65—85.

Zöllner, Wissenschaftliche Abhandlungen. 5 Bde. Leipzig 1878 ff.



Einleitung.

Angriffen gegen das Wunder hatte die christliche Apologetik, wie es sich bei der ihm stets zuerkannten fundamentalen Bedeutung wohl begreifen lässt, jederzeit zu begegnen. Von einer principiellen Läugnung desselben findet sich jedoch bei den ersten wissenschaftlichen Gegnern des Christenthums kaum eine Spur[1]. Ihre Bemühungen gingen dahin, die wunderbaren Thatsachen in der Geschichte der christlichen und vorchristlichen Offenbarung des göttlichen Charakters zu entkleiden, indem sie dieselben als Werke des Menschen oder dunkler Naturmächte hinzustellen versuchten. Den Begriff selbst des Wunders, von dessen engem Zusammenhange mit dem Begriffe einer positiven Religion überhaupt das ganze Alterthum überzeugt war, liessen sie unangetastet.

Es weist allerdings schon die bei Augustinus und den Scholastikern bereits sehr entwickelte Apologetik des Wunderbegriffes auf einzelne vom philosophischen Standpunkte gegen denselben gerichtete Angriffe[2]. Der „modernen Aufklärung" aber blieb es vorbehalten, unaufhaltsam und mit einer fast

[1] Ausführlicheres bei K. Werner, Geschichte der apologet. und polem. Literatur I, 174. 194. 385 ff. F. Vigouroux, Mélanges bibliques p. 125 ss. P. Gloatz, Theol. Studien und Kritiken, 1886, S. 403 ff.

[2] Vgl. Nitzsch, Augustinus' Lehre vom Wunder. Ueber die mittelalterlichen Vorgänger Spinoza's in der pantheistischen Verwerfung bezw. Erklärung der Wunder, Maimonides und Gersonides, siehe Joel, Der theologisch-politische Tractat auf seine Quellen geprüft S. 57 ff. Der theol.-politische Tractat Spinoza's, herausgeg. von H. Ginsberg, Leipzig 1877, Einleitung.

bewunderungswürdigen Energie gegen dessen wissenschaftliche Berechtigung sich zu erheben.

Den ersten Anstoss dazu gaben fast zu gleicher Zeit der mit Spinoza wieder aufwachende Pantheismus[1] und Englands deistische Schule[2]. Dieser folgte die Pseudo-Philosophie des 18. Jahrhunderts in Frankreich[3]. Mit der Veröffentlichung der Wolfenbüttler Fragmente aus den religionsphilosophischen Schriften des Sam. Reimarus war auch in Deutschland zu den heftigsten Angriffen der Anfang gemacht[4].

Wie das Streben der aus Kants[5] Kriticismus hervorgegangenen idealistisch-pantheistischen Schule, das Christenthum mit ihrem Systeme in Einklang zu bringen, eine fast vollständige Verunstaltung der darin aufgenommenen christlichen Begriffe zur Folge hatte, so führte es ganz besonders zu einer falschen Auffassung, ja zu einer gänzlichen Verwirrung des Wunderbegriffes[6]. Und als der Materialismus den kühnen Apriorismus Hegels mit immer grösserem Erfolge

---

[1] Tractatus theologico-politicus c. 6 et al.

[2] Unter den englischen Deisten tritt indessen erst A. Collins (The ground and reasons of the christian religion. 1724) als consequenter Gegner des Wunders auf, dessen Begriff Th. Woolston (Discourses of the miracles of our Saviour. 1727) und P. Annet (The resurrection of Christ etc. 1744) vollends auflösen. Nach letzterem wie nach Spinoza ist die Religion nur auf der Natur und Nothwendigkeit der Dinge gebaut. Vgl. K. Werner, Gesch. der apologet. u. polem. Lit. V, 102 ff. Lechler, Geschichte des englischen Deismus.

[3] Voltaire, Collection de lettres sur le miracle. — Dictionnaire philosophique, art. Miracle. J. J. Rousseau, Lettres de la Montagne. Diderot, Pensées philosophiques. La Haye 1746.

[4] Lessing selbst in seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes“ (1780) tritt noch für die Wunder als göttliches Erziehungsmittel ein. Ihr Zweck ist ihm indessen ein rein natürlicher. Als echter Pantheist durfte er sich diese Inconsequenz erlauben. Vgl. §§ 4. 22. 59.

[5] Ueber Kants Stellung zum Wunder vgl. u. a. Vorlesungen über Metaphysik. — Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft II, 2. (Ed. Kirchmann, Berlin 1869, S. 98 ff.)

[6] Siehe Strauss, Glaubenslehre, Tübingen 1840, I, 250 ff.; vgl. Einleitung S. 1 ff.

aus seiner so schnell errungenen Herrschaft über die Geister zu verdrängen begann, ward consequenterweise mit dem ganzen Christenthum sowie jeder höhern Weltauffassung auch dieser Begriff über Bord geworfen[1].

Wollten wir einem Wortführer[2] der nunmehr vorherrschenden Richtung Glauben schenken, so läge das Zeitalter der Philosophie bereits hinter uns. „Was der denkende Theil der Nation früher von den Philosophen und Metaphysikern forderte, fordert er jetzt von den Naturforschern.“ Das rasche Aufblühen der Naturwissenschaften, ihre ungeahnten Fortschritte, der mächtige Umschwung, den sie auf so vielen Gebieten menschlicher Bethätigung hervorgerufen, werden thatsächlich für die ihnen zuzuerkennende Oberherrschaft nicht ohne einen Schein von Berechtigung geltend gemacht[3].

Indessen sind auch die empirischen Geisteswissenschaften durch eine immer vielseitigere Verwerthung des psychologischen und historischen Materials rasch vorangeschritten. Neue Zweige geschichtlichen Wissens sind entstanden. Neue Horizonte haben sich den Blicken des das geistige Leben der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart durchforschenden Denkers geöffnet, und zweifelsohne erwartet diese Wissenschaften eine noch erfolgreichere Zukunft.

Die empirischen Natur- und Geisteswissenschaften sind heute das Gebiet, auf welchem der traditionelle Kampf gegen das Christenthum mit Vorliebe geführt wird, und viele glauben damit zu einem letzten, vernichtenden Angriffswerke den sichern Boden gefunden zu haben.

Von allen christlichen Lehren sollte die Lehre vom Wunder am wenigsten verschont bleiben. Ihr, so wird behauptet, habe man es grösstentheils zuzuschreiben, dass der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen ein so mächtiger geworden ist. Zwischen dem Christenthum, welches das Wunder voraussetzt, und der

[1] Feuerbach, Ueber das Wunder. Werke I, 1 ff.

[2] Preyer, Aufg. der Naturwissensch., in Naturw. Thatsachen S. 242.

[3] Vgl. Du Bois-Reymond, Culturgeschichte und Naturwissenschaft. Reden I, 240 ff.

Wissenschaft ist der Kampf unabweisbar. Einer der beiden Gegner muss unterliegen[1]. „Mit dem Entstehen der Erfahrungswissenschaften", so begründet Renan den obigen Satz, „treten alle Unmöglichkeiten des Wunderbegriffes klar zu Tage." „Die Geschichte der physischen und geistigen Welt erscheint uns als eine Entwicklung, welche ihre Ursachen in sich selbst hat und das Wunder ausschliesst." Deshalb sei das Princip der Unmöglichkeit des Wunders von dem Geschichtschreiber als Dogma festzuhalten, ein Dogma, welches Ed. v. Zeller als begeisterter Anhänger der Tübinger Schule in seiner Entgegnung auf Ritschls „Erläuterungen" mit den Worten ausdrückt: „Zwischen dem Wunderglauben und der historischen Kritik gibt es nun einmal keine Vermittlung."[2]

„Nur für denjenigen, der die Natur nicht hinlänglich durchforscht hat," behauptete schon das materialistische ‚Système de la Nature', „kann von der Möglichkeit des Wunders noch die Rede sein."[3]

---

[1] Renan, Marc Aurèle p. 637 ss. „On peut poser en thèse que le fieri par développement interne sans intervention extérieure est la loi de tout l'univers que nous percevons", schreibt er in seinem „Examen de conscience". Vgl. d'Hülst, Le Correspondant, Déc. 1889, p. 970 ss. So Littré, Un fragment de médecine rétrospective. (Philosophie positive. Juillet-Août 1869.)

[2] Sybels Histor. Zeitschrift Bd. VIII, 1862, S. 116; vgl. Bd. IV S. 109. 173. Vorträge und Abhandlungen II, 6. „Unsere gesammte Natur- und Geschichtswissenschaft", führt er anderswo aus, „beruht auf der Annahme, dass alles, was ist und geschieht, aus seinen Ursachen nach natürlichen Gesetzen hervorgehe. Eben damit ist aber das Eintreten von übernatürlichen Erfolgen unmittelbar ausgeschlossen." Vorträge und Abhandl. II, 6.

[3] „Il n'y a de merveilles et de miracles dans la nature que pour ceux qui ne l'ont point suffisamment étudiée ou qui ne sentent point que les lois ne peuvent jamais se démentir dans la moindre de ses parties, sans que le tout ne fût anéanti, ou du moins ne changeât d'essence et de façon d'exister." Syst. de la Nature ou les lois du Monde Physique et du Monde Moral p. M. Mirabaud (Holbach), Londres 1770, Ie Partie, p. 60 ss. „Ein Buch, welches dem jungen Goethe und seinem Strassburger Gesellen so grau, so todtenhaft, als die rechte Quintessenz der Greisenheit, unschmackhaft, ja abgeschmackt vorkam, und von dem man

Von den heutigen Naturforschern hat namentlich Tyndall gegen einen allerdings unklugen Vertheidiger des Wunders[1] diesen Satz zu begründen versucht. Nach ihm ginge durch die Annahme des Wunders das Vertrauen auf die Fortdauer der Naturgesetze und damit die nothwendigste Grundlage der empirischen Naturwissenschaft verloren[2].

In ähnlichem Sinne erörterte Virchow auf der Naturforscherversammlung zu Breslau den Gegensatz des Wunders zum Gesetze[3]. An die Stelle des Wunders setzte die Naturwissenschaft das Gesetz, erklärt in einem Vortrage „über Culturgeschichte und Naturwissenschaft" Du Bois-Reymond[4].

Musste der Versuch einer „liberalen" Religionsphilosophie[5], das Wesen des Christenthums noch festzuhalten, nachdem sie solchen Anfeindungen gegenüber das Wunder preisgegeben, nothwendig scheitern[6], so gehört es ohne Zweifel zu den ernstesten Aufgaben der heutigen Apologetik, Behauptungen, welche sich so im Namen der Wissenschaft an der Grundlage selbst der christlichen Religion vergreifen, wissenschaftlich zurückzuweisen.

Mit Recht ist von Deutinger in seiner gegen Renan gerichteten Schrift über das Wunder die Nothwendigkeit für die

---

doch", wie Du Bois-Reymond behauptet, „nicht läugnen kann, dass es der Weltansicht des heutigen Naturforschers in den meisten Punkten ganz nahe steht." Darwin versus Galiani. Reden I, 215.

[1] Mozley, der die objective Giltigkeit der Erfahrungsgesetze in Abrede zu stellen scheint. Vgl. Tyndall S. 64 ff.

[2] Fragmente aus den Naturwissenschaften: Gedanken über Gebet und Naturgesetze S. 43. Ueber Wunder und besondere Fügungen. So schon Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 2. Stück, allgemeine Anmerkung. (Ed. Kirchmann S. 103.) So Büchner, Kraft und Stoff. 2. Aufl., S. 34.

[3] Ueber Wunder. Tageblatt der 47. Versammlung der Naturforscher und Aerzte, Breslau 1874, S. 156 ff.

[4] S. 35. Reden I, 272. „Le miracle est mort, la loi est apparue", schreibt Dolfus, citirt bei Bonniot, Controverse, 1880, I, 2.

[5] Vor allem die des Protestantenvereins; vgl. W. Müller, Das Wunder.

[6] Vgl. Strauss, Leben Jesu für das deutsche Volk. 3. Aufl. Leipzig 1874. Vorrede XX. Renan, Marc Aurèle p. 638.

Apologetik betont worden, das Gebiet der Gegner zu betreten, um wo möglich von da aus den Irrthum zu verfolgen[1].

Vieles und Vortreffliches ist bereits in diesem Sinne geleistet worden[2]. Indessen wird mit der Weiterentwicklung der empirischen Wissenschaften diese Aufgabe immer wieder aufs neue dem Apologeten sich aufdrängen.

Gegenwärtiger Arbeit liegt der Gedanke zu Grunde, jenen angeblich unversöhnbaren Gegensatz zwischen Wunder und Wissenschaft auf seinen objectiven Charakter hin zu prüfen, die sogenannten wissenschaftlichen Principien, welche allerdings die Möglichkeit des Wunders ausschliessen, aber als Consequenzen falscher philosophischer Systeme sich ergeben, von den berechtigten Anforderungen und positiven Ergebnissen der inductiven Wissenschaften genau zu trennen und so für den Wunderbegriff die natürliche Grundlage zu gewinnen.

Dies wird sich uns vorerst aus der nähern Betrachtung der verschiedenen natürlichen Causalitätsgebiete und ihrer Gesetze ergeben, soweit sie durch die empirischen Wissenschaften erfasst werden können.

Die vollständige Lösung unserer Frage ist jedoch von den rein empirischen Wissenschaften nicht zu erwarten. Erst die Betrachtung des idealen Verhältnisses der mannigfachen Naturcausalitäten zu einander wie zu ihrem schöpferischen Urgrunde wird es uns ermöglichen, die Idee des Wunders nach allen Seiten hin zu beleuchten, die Harmonie der in ihr gegebenen Gegensätze vom idealen wie vom realen Standpunkte aus nachzuweisen.

Mit dem Versuche, die Frage nach dem concreten Verhältnisse zwischen Wunder und Wissenschaft aus den gewonnenen Resultaten zu beantworten, soll die Arbeit ihren Abschluss finden.

[1] Renan und das Wunder S. 77 ff. 81 ff.

[2] Ausser den kurzen, aber gründlichen Erörterungen in den Apologien von Drey, Hettinger, Schanz, Duilhé, Gutberlet sei namentlich auf die verdienstvollen Arbeiten Dieringers, v. Weddingens und de Bonniots hingewiesen. Auch Gloatz lieferte einen namentlich in historischer Hinsicht werthvollen Beitrag. Vgl. Literatur.

Erster Theil.

Grundlegung.

Die Voraussetzungen und Analogien des Wunders in der Natur.

„Wir müssen das Absolutnothwendige ausserhalb der Welt annehmen, weil es zu einem Princip der grösstmöglichen Einheit der Erscheinungen als deren oberstem Grund dienen soll, und wir in der Welt niemals dazu gelangen können, weil alle empirischen Ursachen der Einheit jederzeit als abgeleitet anzusehen sind.“ Kant.

„Der falsche Monismus führt zur analytischen, der wahre zur synthetischen Einheit.“ Wigand.

Ein eigenthümlicher Zug geht durch das wissenschaftliche Streben unserer Zeit. In der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel der Erscheinungen die höhere Einheit zu erfassen, ist ein in dem Wesen selbst des menschlichen Geistes tief wurzelndes Bedürfniss [1]. Durch einseitige Uebertreibung gleich-

[1] Vgl. Hettinger, Der Organismus der Universitätswissenschaften. Rectoratsrede, Würzburg 1862, S. 65 f. Ueber die Einheitsbestrebungen der modernen Wissenschaft und ihre einseitigen Auswüchse vgl. J. Janet, Der Materialismus in Deutschland, deutsch von Reichlin-Meldegg, S. XXXIX. Wigand, Darwinismus II, 94 ff. Lotze, Microcosmus I, 166. Trendelenburg, Log. Unters. II, 461 f. Rümelin, Reden und Aufsätze S. 409 ff. H. Drummond, Introd. p. 7 s. Caro (s. unten S. 8, Anm. 3). Pesch, Welträthsel II, 1 ff. 11 ff. O. Liebmann, Gedanken und Thatsachen I, 94. Vgl. auch J. J. Rülf, Der Einheitsgedanke als Fundamentalbegriff aller Religion und Wissenschaft. Memel 1880. E. Hän-

sam zum krankhaften Triebe geworden, hat indessen bezüglich der Auffassung sowohl des Objectes als des Ideales unserer Erkenntniss dieses Streben nach Einheit die schroffsten Gegensätze hervorgerufen. Und doch ist es wiederum derselbe überspannte Einheitsgedanke, worin die Geister der extremsten Richtungen dem gemeinschaftlichen Gegner gegenüber sich zusammenfinden[1], und wer es bedenkt, welch unwiderstehlichen Reiz der Name schon des „Monismus" allerwärts ausübt, wird nicht umhin können, darin eine der wichtigsten Grundlagen der dem Christenthum entfremdeten Wissenschaft zu erkennen.

Eng damit verbunden, in seiner Grundform gleich berechtigt, gleich bedenklich in seiner einseitigen Uebertreibung, tritt uns der Versuch entgegen, den Zusammenhang aller Erscheinungen auf Nothwendigkeit zurückzuführen[2].

Beiderlei Bestrebungen[3], welche in der Forderung zusammenfliessen, es müsse alles natürliche Sein und Werden

---

zel, Der Einheitstrieb in einer moralischen Wissenschaft und Weltanschauung. Zeitz 1891.

[1] „Ich habe den oft mit so vielem Lärm geltend gemachten Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus, oder wie man die dem erstern entgegenstehende Ansicht sonst nennen mag, im stillen immer für einen Wortstreit angesehen. Ihren gemeinsamen Gegner haben beide in dem Dualismus, der durch die ganze christliche Zeit herrschenden Weltansicht . . . Zu dieser dualistischen Weltanschauung verhalten sich sowohl Materialismus wie Idealismus als Monismus, d. h. sie suchen die Gesammtheit der Erscheinungen aus einem einzigen Princip zu erklären, Welt und Leben aus einem Stück sich zu gestalten" (Strauss, Der alte und der neue Glaube, 6. Aufl., S. 212).

[2] Vgl. schon Conimbric. prooem. phys. Aristot. q. 2. a. 2. Trendelenburg, Log. Unters. I, 12. Pesch, Welträthsel II, 289 ff. Ueber den Begriff der Nothwendigkeit, soweit er hier in Betracht kommt, vgl. Boutroux, De la contingence des lois de la nature ch. I, p. 7 ss. O. Liebmann, Gedanken und Thatsachen, Strassburg 1882, I. Pesch a. a. O. I, 259 ff.

[3] Treffend kennzeichnet Caro ihre moderne Uebertreibung, indem er bezüglich des öfters citirten Werkes E. Boutroux' schreibt: „Ce travail marque une réaction utile contre cette tendance de la philosophie contemporaine qui prétend réduire tout à l'unité et à la

durch innere Entwicklung sich erklären lassen, können nur insofern den Weg der Wahrheit bezeichnen, als sie in ihrer Richtung und Tragweite mit den metaphysischen Grundgesetzen des menschlichen Geistes übereinstimmen und der Erfahrung, auf deren tiefere Erkenntniss sie hinzielen, nicht von vornherein widersprechen.

In den Gesetzen der Identität und des Widerspruches, welche sich dem Geiste mit absoluter Evidenz aufdrängen, sind wir genöthigt, die erste formelle Grundlage unseres Wissens zu erblicken. Die höchste Bethätigung des menschlichen Denkens ist durch das Princip vom genügenden Grunde, namentlich aber durch das Causalitätsgesetz bedingt[1]. Dieses steigert das einfache Wissen zur Wissenschaft.

Allein, so enge es auch mit dem Gesetze des Widerspruchs und der Identität als seiner Voraussetzung zusammenhängt, und so unumstösslich es in seiner ursprünglichen Fas-

nécessité. En effet c'est sous cette forme que se présentent aujourd'hui les controverses métaphysiques: Est-il vrai qu'il n'y ait à l'origine et dans la nature des choses qu'une force toujours la même, dont les manifestations variées se lient entre elles et se tiennent comme un réseau de nécessités qui constituent la nature? Voilà ce que soutient la philosophie mécaniste ou dynamiste de la nécessité et de l'identité, que ce soit celle de Herb. Spencer ou celle de Hartmann, ou celle des positivistes français, tous d'accord sur ce principe que les phénomènes de la nature ne sont que des manifestations successives et variées du même principe, se transmettant et se transformant les unes dans les autres . . . Sciences et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, 34e année, vol. 103. Nouv. Série t. III.

[1] Ersteres ist mehr der subjective Ausgangspunkt, letzteres die objective Grundlage des Erkennens. Vgl. Cornelius, Ueber die Bedeutung des Causalprincips S. 29. Wundt, Logik I, 527. 531. Ueber das Causalitätsgesetz und seine Bedeutung als Grundlage der empirischen Wissenschaften vgl. Cornelius a. a. O. Wundt a. a. O. I, 529 ff. Wigand, Der Darwinismus S. 169 ff. Kroman, Unsere Naturerkenntniss S. 187 ff. St. Mill, System der deductiven und inductiven Logik II, Kap. 5, S. 10 ff. Fr. Schultze, Philosophie der Naturwissenschaft, Leipzig 1881, I, 29 ff.; II, 237 ff. Helmholtz, Physiol. Optik S. 453. Spannenkrebs, Die metaphysischen Principien des Grundes und des Zweckes nach Leibnitz. Braunsberg o. J.

sung: Kein Sein, kein Werden, keine Veränderung ohne hinreichende Ursache[1], erscheint, so schwankend ist, namentlich in unseren Tagen, der Begriff der Ursache selbst geworden[2]. Die grösste Verwirrung scheint gerade hier ein übertriebenes und einseitiges Streben nach Einheit und Nothwendigkeit hervorgerufen zu haben.

Führt uns auch das Causalitätsgesetz in seiner Nothwendigkeit und Tragweite über die unmittelbare Erfahrung hinaus, so ist uns doch dessen bestimmter, positiver Inhalt theilweise eben durch die Erfahrung gegeben, und wird er durch den Standpunkt bedingt, von dem aus die Erfahrung aufgefasst wird.

Man hat gesagt, Geist und Charakter, Richtung und Methode einer Wissenschaft hängen ganz und gar von der Auffassung des Causalitätsbegriffes ab[3]. Das ist richtig. Aber mit demselben Rechte kann behauptet werden, die Auffassung des Causalitätsbegriffes müsse von dem Geiste und Charakter, der Richtung und Methode, vor allem aber von dem Objecte einer Wissenschaft abhängig gemacht werden.

Jene Verwirrung hat deshalb darin ihren wesentlichen Grund, dass man den aus einer speciellen Erfahrung genommenen und einer Specialwissenschaft zu Grunde liegenden Causalitätsbegriff auf jede Erfahrung und auf jede Wissenschaft sich erstrecken lassen will und die Attribute der absoluten Causalität ihm zuerkennt.

Diesen Weg haben von entgegengesetztem Standpunkte aus zwei philosophische Schulen eingeschlagen, um darauf hin die Möglichkeit einer absoluten Erkenntniss des Kosmos zu

---

[1] Ueber die genaue Formulirung des metaphysischen Causalitätsgesetzes vgl. A. de Margerie, Le Principe de Causalité. — Congrès scientifique international des Catholiques, tenu à Paris en 1888, Par. 1889, I, 276 ss.

[2] Vgl. Funk-Brentano, Les principes I: Die philosophische Preisfrage der philosophischen und historischen Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1882.

[3] Fr. Schultze, Philosophie der Naturwissenschaft, Leipzig 1881, I, Einl. S. 13.

behaupten: der Materialismus und der Pantheismus. Den der sinnlichen, äussern Erfahrung entnommenen und die Naturwissenschaft beherrschenden mechanischen Causalitätsbegriff betrachtete der Materialismus als seinen einzigen Leitstern, während der Pantheismus sein aus der logischen oder irgend einer psychischen Thätigkeit unseres Geistes abstrahirtes Causalitätsgesetz auf die Entwicklung des ganzen Kosmos übertrug.

Schon eine oberflächliche Betrachtung der physischen Erscheinungen bekundet in dem Zusammenhange gewisser Veränderungen eine durchgehende Regelmässigkeit, welche bei einer genauern, wissenschaftlichen Beobachtung noch deutlicher hervortritt. Das analytische und synthetische Beobachtungsverfahren erlaubt dem Naturforscher, diese constanten Beziehungen beliebig zu prüfen. Durch die Induction erhebt er die Summe der wahrgenommenen gleichartigen Fälle zur allgemeinen Thatsache, den sich allgemein bewährenden Zusammenhang zur wissenschaftlichen Regel.

Diese gestaltet sich zur mathematischen Formel, sobald die in Betracht kommenden Thatsachen sich nach Mass, Zahl und Gewicht näher bestimmen lassen. Lässt sich endlich die durch die Regel ausgedrückte Erkenntniss des functionellen Zusammenhanges der Erscheinungen durch die Erkenntniss der Causalverbindung vervollständigen, d. h. lässt sich jener Zusammenhang als die mechanische Consequenz einer vorhergehenden Erscheinung nachweisen, dann wird die Regel zum empirischen Gesetze[1].

Der Begriff der Ursache, der dem Begriffe des empirischen Gesetzes zu Grunde liegt, vermag jedoch, auch wenn

[1] Ueber den Begriff des Gesetzes in seinen verschiedenen Bedeutungen vgl. Preyer, Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme S. 253 ff. Cornelius, Ueber die Bedeutung des Causalprincips in der Naturwissenschaft. Pesch, Die grossen Welträthsel I, 250 ff. G. Rümelin, Ueber den Begriff eines socialen Gesetzes. Reden und Aufsätze S. 1 ff.; Ueber Gesetze der Geschichte. Neue Folge S. 118 ff. Ed. Zeller, Vorträge III, 194 ff. W. Wundt, Ueber den Begriff des Gesetzes, in den Philosophischen Studien, herausgeg. von W. Wundt 1886, III, 195 ff.; IV, 12 ff.

man von den Erscheinungen absieht, auf welche er keine Anwendung findet, den Causalitätsdrang des menschlichen Geistes nicht vollkommen zu befriedigen. Ist er doch nicht im Stande, die Realität jener Einheit und jener Nothwendigkeit, die er mit der Idee des Gesetzes verbindet, ihm zu verbürgen. Ferner stellt ihm das Gesetz nur eine Einheit und Nothwendigkeit der Beziehung zwischen immerfort sich verändernden phänomenalen Ursachen dar, während er nur in der Erkenntniss bleibender Ursachen, in der Einheit und Nothwendigkeit des Seins Befriedigung findet.

Ein tieferer Causalitätsbegriff, dessen Inhalt wir aus der innern Erfahrung schöpfen, dessen Nothwendigkeit aber sich aus den Widersprüchen ergibt, in denen sich ohne denselben unser Denken verwickelt, drängt sich uns vorerst auf in dem Begriffe der Kraft oder Energie und dem durch ihn geforderten, ihm zu Grunde liegenden Begriff der Substanz.

Die constanten Beziehungen, der einheitliche Zusammenhang zwischen den Erscheinungen, diese selbst können nicht gedacht werden ohne etwas, was erscheint, ohne Dinge, die sich durch ihre Wirksamkeit einheitlich zu einander beziehen. Nur dann ist deshalb der hier in Betracht kommende Begriff der Ursache vollständig, wenn der Geist, tiefer dringend als die Erfahrung, die letzten substantiellen Elemente und deren Strebsamkeiten in denselben aufnimmt. Dadurch, dass wir in deren Einheit und Stetigkeit den innern Grund für die äussere phänomenale Gesetzlichkeit erkennen, gewinnt die wissenschaftliche Induction auch eine innere Berechtigung, und kommt dem Begriffe des Gesetzes wie dem in seiner tiefern Bedeutung gefassten Begriffe der Kraft eine der Realität entsprechende Einheit und Nothwendigkeit zu [1].

Aber welche Nothwendigkeit? welche Einheit? — Darin liegt der Grundirrthum der oben gekennzeichneten philosophi-

[1] In der Sichselbstgleichheit und Unwandelbarkeit der letzten realen Elemente der Natur hat die Festigkeit der Naturgesetze den Grund ihrer Nothwendigkeit. Cornelius, Ueber die Bedeutung des Causalprincips S. 22; vgl. Herbart, Ges. Werke II, 184.

schen Systeme, dass sie, jedes in seiner Art, diese Begriffe als absolut auffassen.

Die Vielheit der substantiellen Elemente lässt allerdings der Materialismus unerklärt bestehen. In dem einen, nothwendigen, mechanischen Causalitätsgesetze will er aber die absolute Ursache entdeckt haben, deren Erkenntniss die Lösung des Welträthsels bedingt.

Anders der Pantheismus. Die Mannigfaltigkeit der Naturthätigkeiten anerkennend, will er sie auf eine einzige ihnen unmittelbar zu Grunde liegende substantielle Kraft zurückführen, aus welcher sie sich mit der absoluten Nothwendigkeit der Geistesgesetze entfalten.

Ist nun auch Hegels philosophisches System als solches unter dem Drucke der empirischen Thatsachen gefallen, hat selbst Feuerbachs Schule es nicht vermocht, trotz ihrer immerwährenden Berufungen auf die Ergebnisse der inductiven Wissenschaften, auf diese die angestrebte Herrschaft auszuüben, so sind doch beide nicht ohne mächtigen Einfluss auf die gegenwärtige Geistesrichtung geblieben.

In schroffem Gegensatze zu denselben und dennoch innig mit ihnen verwandt, ist der extreme Empirismus oder Kriticismus aufs neue mit der Behauptung hervorgetreten, eine tiefere causale Erkenntniss der durch die Erfahrung gegebenen Thatsachen sei schlechthin unmöglich. „Die Welt, welche die Wissenschaft zu erklären sucht, ist lediglich ein Product unseres Geistes. Es ist nur die Einheit unseres eigenen Bewusstseins, auf welche eine kritische Naturforschung uns zurückführt.“ [1] — Dahin führt ein System, welches, von dem Princip ausgehend, aus der Erfahrung allein sei die Wahrheit zu schöpfen, in seinem Suchen nach „reiner Erfahrung“ nichts mehr übrig findet als Bewegung ohne Einheit und ein subjectloses Empfinden [2].

[1] Schultze, Philos. d. Naturw. II, 267 ff.; vgl. S. 271: „Was wir unsere Natur nennen, ist... durch und durch ein Product unseres Subjectes.“

[2] Vgl. das übrigens geistreiche Werkchen von R. Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses, Leipzig 1876, S. 59 ff. Zöllner, Wissenschaftl. Abhandl. I, 347.

Aber auch dort, wo es nicht bis zu seiner letzten Consequenz durchgeführt ist — schon bei Kant, dessen eigentlichem Begründer —, wird die Behauptung als Dogma aufgestellt: Da wir keine andere Causalität zu erkennen vermögen als die äussere, mechanische, herrscht in „unserer Welt" die mechanische Ursächlichkeit mit absoluter Nothwendigkeit. Wie es objectiv mit ihr steht, wissen wir nicht und können wir nicht wissen.

So bildet die Welt in ihrer Auffassung durch die moderne Wissenschaft ein geschlossenes System, in welchem jede Spontaneität, jede Freiheit, jede in das Gewebe der phaenomenalen Causalität eingreifende höhere Ursache als eine Unmöglichkeit erscheinen muss. Wie wird da die wunderthätige Hand des Schöpfers eingreifen können, ohne dass die Einheit zerrissen, die Nothwendigkeit aufgehoben würde und „das ganze Gebäude der Wissenschaft wie ein Kartenhaus zusammenstürzte"?

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, all diese Systeme aus ihren inneren Widersprüchen und ihren falschen Consequenzen ausführlich zu widerlegen. Sie stellen sich uns alle, trotz ihrer so wesentlichen Unterschiede, als das Ergebniss eines einseitig aufgefassten und in seiner Tragweite übertriebenen Causalitätsbegriffes dar. Die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften führen keineswegs dazu.

Der Begriff des Naturgesetzes wie der Naturkraft, von dem die inductiven Wissenschaften ausgehen und zu welchem ihre ganze Entwicklung sie zurückführt, repräsentirt eine logische, abgeleitete und relative, keine reale, ursprüngliche, absolute Einheit und Nothwendigkeit.

Nicht in der Verwischung der realen Gegensätze, sondern in der Entdeckung ihrer Harmonie liegt die wahre Aufgabe des Naturerkennens.

Dem falschen, einseitigen Monismus, der die Gegensätze wegläugnet, muss der wahre, allein berechtigte Monismus entgegengesetzt werden, der die Gegensätze zur vollen Geltung bringt, aber in einer höhern Einheit sich versöhnen lässt[1].

[1] Vgl. Wigand, Der Darwinismus II, 390 ff. Drummond, Introd. p. 87 s.

Diese Harmonie nach ihrer idealen Seite zu begründen, die sich durch ihr Zusammenwirken ergänzenden Naturgegensätze als den Ausfluss eines höhern, schöpferischen Gedankens nachzuweisen, ist allerdings nicht mehr Sache der empirischen, sondern einer idealen, philosophischen Naturbetrachtung.

Von diesem doppelten Gesichtspunkte aus, dem einer inductiven, realen, ursächlichen Auffassung und dem einer mehr deductiven, idealen, teleologischen Betrachtung der Natur, soll im folgenden der Versuch gemacht werden, die hier als nothwendige Voraussetzungen des Wunders angedeuteten Wahrheiten festzustellen.

Bei der unermesslichen Weite des sich uns öffnenden Wissensfeldes können wir weniger darauf bedacht sein, das jeweilige Gebiet in erschöpfender Weise zu behandeln, als in möglichst grossen parallelen Zügen darzulegen, wie die eine Thatsache alle Naturcausalitäten beherrscht: die Zusammengesetztheit und Gegensätzlichkeit ihres Seins, die Relativität und wesentliche Bedingtheit ihres Wirkens.

In den eigenthümlichen Naturbeziehungen, aus denen sich diese Thatsache im einzelnen erweisen lässt, werden wir gegenüber den vielfachen Versuchen, sie gegen die Möglichkeit der Wunder ins Feld zu führen, nicht nur die natürliche Voraussetzung des Wunders nach seinen verschiedensten Erscheinungsformen, sondern gleichsam ein natürliches Vorbild, eine unverkennbare Analogie seiner eigenen inneren Beziehungen zur Natur erkennen[1].

Wir beginnen unsere Erörterungen mit der naturwissenschaftlichen Auffassung des mechanisch-physischen Kosmos, deren nähere Untersuchung um so wichtiger ist, als gerade im Namen der ihn beherrschenden Grundgesetze die meisten Angriffe gegen das Wunder geführt werden.

[1] Vgl. dazu Görres' treffliche Bemerkungen über die natürliche Grundlage der göttlichen Mystik in der Creatur. Die christl. Myst. I, 27 ff. Ueber den Werth der Beweisführung aus der Analogie überhaupt s. Drummond, Introduction p. 78 ss.

Erster Abschnitt.

Die realen Voraussetzungen und Analogien des Wunders in der Natur.

Erstes Kapitel.

Das Gebiet der mechanisch-physischen Causalität.

Von jeher haben die Gesetze, welche die Bewegungen der Himmelskörper beherrschen, als der strengste Ausdruck der physischen Nothwendigkeit gegolten. Durch eine genaue und consequente Beobachtungsmethode geleitet und ausgerüstet mit vortrefflichen technischen Hilfsmitteln, konnte die moderne Naturwissenschaft auf diesem Gebiete ihre höchsten Triumphe feiern. Es ist ihr nicht nur gelungen, die Bahnen der Gestirne mit mathematischer Genauigkeit zu beschreiben und auf Jahrtausende hin die Geschichte ihrer Bewegungen vorauszubestimmen; zurückgreifend in eine unberechenbare Vergangenheit, durfte sie es wagen, die wunderbare Ordnung und Harmonie der Himmelsbewegungen einigermassen bis in ihre Genesis zu verfolgen.

Die Astronomie schwebte bald allen übrigen Wissenschaften der Natur als Ideal vor. Alle Naturerscheinungen sollten nunmehr auf Mechanik zurückgeführt werden. Einseitige Ueberschätzung des Erworbenen war die Folge der dadurch erreichten glücklichen Resultate. Die mechanische Naturwissenschaft wurde zur allumfassenden Universalwissenschaft proclamirt. Mit stolzem Siegesbewusstsein blickte der Materialismus nieder auf den entthronten „Supranaturalismus", wie man die spiritualistisch-theistische Weltauffassung zu nennen pflegte. Endlich erklärte der kritische Empirismus mit dogmatischer Zuversicht, es gäbe für uns kein anderes Erkennen als das mechanische, und demgemäss nur eine wissenschaftliche Denkform: die physikalisch-mathematische[1].

[1] Die „astronomische Kenntniss", wie Du Bois-Reymond sie nennt. Reden I, 120. 385. Ders., Darwin vers. Galiani. Reden I, 232.

Physikalisch-mathematische, somit absolute Nothwendigkeit beherrscht also die Thätigkeit aller für uns erkennbaren Naturkräfte. In ihr liegt das eigentliche Kennzeichen des Naturgesetzes, und es ist das grosse Verdienst der modernen Naturwissenschaft, zur Erklärung des Kosmos an die Stelle der Willkür, „des Wunders", die Nothwendigkeit, „das Gesetz", gestellt zu haben[1]. Auch Begriffe wie „Zufall", „Zweck" und „Freiheit" müssen der gewonnenen Einsicht in die absolute Nothwendigkeit aller Naturvorgänge weichen, um als „abgethane Vorstellungen in die Rumpelkammer der Vergessenheit und Verachtung" zu gerathen. „In unserer Ansicht", sagt Häckel, „tritt an die Stelle des Zufalls in der Natur ebenso wie an die Stelle des Zweckes und des freien Willens die absolute Nothwendigkeit, die ἀνάγκη (Zwang)."[2]

Dadurch wird zugleich jene wunderbare Einheit der Naturerkenntniss erreicht, welche dem forschenden Menschengeiste als Ideal vorschwebt.

Als die empirische Grundlage dieser Anschauung und als der sprechendste Ausdruck jener mechanischen Nothwendigkeit, wie dieser vielgepriesenen Einheit, gilt vor allem das Gesetz von der Erhaltung der Kraft[3].

1. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft.

Dieses Gesetz, welches besagt, dass keine mechanische Kraft je entsteht, keine verloren geht, dass jede scheinbar verschwindende Kraft in eine äquivalente umgesetzt wird, lässt sich als eine bestimmtere Form des aller Wissenschaft zu

---

[1] Du Bois-Reymond, Culturgeschichte und Naturwissenschaft. Reden I, 272. [2] Häckel, Generelle Morphologie I, 101.

[3] Ueber das Gesetz von der Erhaltung der Kraft vgl. Helmholtz, Wissenschaftliche Abhandlungen I, 1 ff. Vorträge und Reden I, 146 ff. Tyndall, Das Grundgesetz der Natur. Fragmente S. 1 ff. Gutberlet, Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Münster 1882. J. Andrade, De l'abus du principe de la conservation de la force (Revue philos. de la France et de l'Étranger XVII, 1884, p. 413 ss. Kroman, Unsere Naturerkenntniss S. 392 ff. Pesch, Welträthsel I, 231 ff.

Grunde liegenden Causalitätsgesetzes bezeichnen. Dem Satze: „Keine Wirkung oder keine Veränderung ohne Ursache", entspricht als Grundsatz der mechanischen Naturwissenschaft das Princip: „Keine Wirkung ohne äquivalente Ursache", oder: „Die Ursache ist gleich der Wirkung", und noch bestimmter: „Keine mechanische Wirkung ohne äquivalente mechanische Ursache; die mechanische Ursache ist gleich der mechanischen Wirkung."

Dass dieses Princip in dieser seiner concreten Fassung sich von vornherein mit logischer Nothwendigkeit aus dem metaphysischen Causalitätsgesetze ableiten liesse, ist nicht einzusehen. Noch viel weniger leuchtet dessen absolute Giltigkeit aus dem logisch unabweisbaren Identitätssatze, als dessen empirische Anwendung es uns erscheinen mag, hervor. Und doch liegt in demselben etwas, was auf die metaphysische Nothwendigkeit beider Gesetze Anspruch machen kann, ein Moment, welches für unsere Gesammtauffassung der natürlichen Grundlage des Wunders von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist[1].

Allein dieses Moment ist es nicht, worauf bei den hier in Betracht kommenden Aufstellungen die moderne Wissenschaft ein besonderes Gewicht legt.

In der obigen Fassung bezeichnet das Gesetz von der Erhaltung der Kraft eine empirische, der Erfahrung entnommene Regel und hat als solche nur Geltung für das Gebiet, aus welchem es abstrahirt worden ist, das Gebiet der mechanischen Causalität[2]. Die berühmte damit zusammenhängende Theorie von der „Einheit der Naturkräfte" in dem Sinne, dass alle empirische Naturcausalität sich als eine mechanische, durch mechanische Kräfte bewirkte oder constituirte Ursächlichkeit offenbare, schliesst keineswegs ein

[1] Vgl. unten 1. Theil, 2. Abschn., Kap. 2 u. 3. Gutberlet, Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Aprioristische Momente S. 4 ff. Pesch, Welträthsel I, 269 ff.

[2] Vgl. Wigand, Der Darwinismus II, 297 ff. Boutroux, De la contingence des lois de la nature p. 55 ss.

Reich höherer, der mechanischen Auffassung unzugänglicher Causalität aus, deren Existenz uns übrigens durch die innere Erfahrung mit voller Sicherheit verbürgt ist.

Welche Einsicht aber in die Einheit und Nothwendigkeit der physischen Naturcausalität dieses Gesetz uns gewährt und inwieweit es im Stande ist, die extremmonistische Auffassung zu begründen, wird dessen nähere Auseinandersetzung erweisen.

Auf die Vieldeutigkeit des Begriffes der Ursache ist bereits früher hingewiesen worden. Wir haben es vorläufig hier nur mit der mechanischen Ursache zu thun. Ihr Wesen ist Bewegung. In der Form von Bewegung oder Ortsveränderung tritt alles Werden in der Natur unserem empirischen Bewusstsein entgegen. Scheinbar wird und vergeht Bewegung schlechthin jeden Augenblick. Aber nur scheinbar. Wo die Bewegung aufhört für uns als solche wahrnehmbar zu sein, verschwindet sie thatsächlich nicht, sondern wird in eine andere Form umgesetzt, welche ihr quantitativ vollkommen entspricht und eine quantitativ gleiche wahrnehmbare Bewegung unter Umständen hervorzubringen im Stande ist. Die lebendige Bewegung wird zur latenten, potentiellen; die potentielle kann wieder in lebendige, actuelle Bewegung umgewandelt werden. „Kraft" nennen wir beide, insofern sie eine andere mechanische Wirkung hervorzubringen im Stande sind, die wiederum selbst in Bezug auf ihre eigene mechanische Wirkung als „Kraft" bezeichnet wird. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft besagt also, dass bei allen Veränderungen in der Art der Bewegung die Summe der lebendigen und potentiellen Bewegungskräfte sich immer constant bleibt.

Wie man nun aus diesem Gesetze, so sehr man auch dessen Nothwendigkeit betonen mag, den absoluten Determinismus, die absolute Nothwendigkeit alles Werdens in der Natur ableiten konnte, ist nicht erklärlich[1]. Die Nothwendigkeit, auf welche unser Gesetz die Erscheinungen zurückführt,

[1] Du Bois-Reymond, Die sieben Welträthsel. Reden I, 399.

ist eine so allgemeine, so starre, so passive, die Einheit, die sich darin offenbart, eine so abstracte, dass die Veränderungen durch sie in ihrem eigentlichsten Wesen keineswegs erfasst werden und den Causalitätsgegensätzen ein ungemessener Spielraum übrig bleibt[1]. Ja solche Gegensätze werden dadurch, will man eine Erklärung der Naturphänomene nicht geradezu als unmöglich betrachten, schlechthin gefordert. Die fundamentalste Voraussetzung für die Möglichkeit der mechanischen Veränderung überhaupt ist ja, vom physikalischen Standpunkte, der Mangel des mechanischen Gleichgewichtes zwischen verschiedenen Elementen, der thatsächliche Gegensatz in den Bewegungsformen, die lebendige Bewegung selbst[2]. Diese Vielheit, diese Gegensätze, diese Bewegung vermag das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, vermag die empirische Naturwissenschaft überhaupt nicht zu erklären[3]. Kein Postulat wie das „der innern Entwicklung" ist im Stande, sie in die Begriffe absoluter Einheit und absoluter Nothwendigkeit aufzulösen. Der Versuch, die Bewegung des Weltalls auf den Elementen wesentliche Bewegungskräfte, dessen harmonische Anordnung auf das Wirken dieser Kräfte zurückzuführen, legt die Gegensätze nur tiefer und lehrt uns über deren innere Nothwendigkeit nichts, — nur dass sie als eine rein thatsächliche und vielfach bedingte sich uns aufdrängt.

Zur Erreichung des monistischen Ideales, in seiner einseitigen Uebertreibung, ist folglich mit dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft so viel wie nichts gewonnen.

---

[1] Dasselbe gilt von den mathematischen Axiomen und Formeln überhaupt, mit denen die Naturwissenschaft operirt. Für sich allein, ohne einen der Erfahrung entnommenen concreten Ansatz, führen sie zu keinem positiven Ergebniss.

[2] Tyndall, Die Wärme, 3. deutsche Aufl., Braunschweig 1879, S. 703. Kroman, Unsere Naturerkenntniss S. 246 ff. P. Tannery, La connaissance mathématique. Revue philos. XVII. Dühring, Geschichte der Principien der Mechanik S. 437.

[3] Tyndall, Der wissenschaftliche Materialismus, sein Ziel und seine Grenzen. Fragm. S. 144. Nägeli, Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniss. Abstammungslehre S. 581.

Die Gesammtheit der Weltphänomene sich aus einem einfachen Anfange, aus der mechanischen Kraft gleichartiger Atome mit mathematischer Nothwendigkeit entwickeln zu lassen, ist, abgesehen von anderen Widersprüchen, worin sich diese Auffassung verwickelt, ein vom rein mechanischen und physischen Standpunkte unzulässiges Verfahren.

Gehen wir nun von der physischen Veränderung im allgemeinen zu den einzelnen concreten Erscheinungen und ihrem causalen Verhältnisse über, so ist das Gesetz von der Erhaltung der Kraft noch viel weniger im Stande, deren bestimmte Nothwendigkeit als eine innere, absolute zu begründen. Ja, wenn wir die qualitative Seite des Geschehens ins Auge fassen, so müssen wir sogar der Wirkung in Bezug auf die Ursache eine gewisse Unabhängigkeit zugestehen und, wo die Objecte beider, der agirende und der afficirte Körper, verschieden sind, geradezu das Gegentheil von dem behaupten, was das Gesetz der Aequivalenz aussagt: „Die Wirkung ist von der Ursache verschieden.“ [1]

Auf dem physischen Gebiete offenbart sich dieses Gesetz der Spontaneität am deutlichsten in dem Verhältnisse der sogenannten „auslösenden Ursache“ zur ausgelösten Kraft und ihrer Wirkung. Es liegt, wie Du Bois-Reymond selbst bemerkt, im Wesen der Auslösung, dass auslösende und ausgelöste Kraft voneinander unabhängig, durch kein Gesetz verknüpft sind; nach Jul. Rob. Mayers treffendem Ausdruck ist die Auslösung überhaupt kein Gegenstand mehr für die Mathematik [2].

---

[1] Vgl. Wigand, Der Darwinismus II, 176 ff. „Jedes Element und alle Systeme von Elementen reagiren kraft ihrer Spontaneität mitbestimmend auf erfahrene Anstösse verschieden je nach ihrer qualitativen Differenz.“ So Lotze, Metaphysik I, Kap. 5; II, Kap. 7. 8. Logik III, Kap. 3. Vgl. Bernheim, Geschichtsforschung S. 129. Wundt, Logik I, 71 f. Schon Thomas bemerkt ganz richtig: „Necessitas quae est a causa agente vel movente in effectu vel moto, non tantum dependet a causa agente, sed etiam a conditione ipsius moti.“ C. G. II, 30.

[2] J. R. Mayer, Die Torricellische Lehre und über Auslösung, Stuttg. 1876, S. 21. Du Bois-Reymond, Die sieben Welträthsel. Reden I, 408.

Noch deutlicher als in der Welt der mechanischen Erscheinungen tritt es in dem Gebiete des Chemismus auf.

Damit ist der Nothwendigkeit des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft kein Abbruch gethan, seine Herrschaft aber als eine schon auf dem Gebiete der rein physischen Causalität beschränkte nachgewiesen.

2. Das Gesetz der Stetigkeit.

Der soeben aufgestellte Satz von der Ungleichheit zwischen Wirkung und Ursache scheint in grellem Widerspruch zu stehen mit dem von der empirischen Wissenschaft ebenfalls als Grundgesetz der Natur erwiesenen Gesetze der Stetigkeit. Auch dieses stellt sich uns als eine empirische Form des metaphysischen Causalitätsgesetzes dar, in der Fassung: „Gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen", und es ist im Grunde nichts anderes als der allgemeinste Begriff des Naturgesetzes selbst. Mit dem soeben besprochenen Aequivalenzgesetze ist es, trotz des innern Zusammenhanges, nicht zu verwechseln. Zur richtigen Erkenntniss seiner Bedeutung und Tragweite bedarf es einer noch nähern Bestimmung der Begriffe „Ursache" und „Wirkung".

Im vorhergehenden konnten wir, da es sich um die rein quantitative Seite des Begriffes handelte, uns damit begnügen, die Ursache als einen mechanischen Vorgang bezw. eine mechanische Kraft zu bezeichnen, aus welcher die als Wirkung aufgefasste Veränderung quantitativ vollständig hervorgeht. Soll aber die Wirkung in ihrem concreten, qualitativen Sein vollständig erklärt werden, so ist eine Erweiterung des Causalitätsbegriffes erfordert. Damit erfährt aber die behauptete absolute Einheit und Nothwendigkeit der Naturcausalität eine neue Einschränkung. Die Unabhängigkeit der qualitativen Wirkung von der äussern, mechanisch auf den afficirten Körper einwirkenden Ursache weist uns auf eine den Elementen des letztern inhärirende Causalität hin, die wir im Gegensatze zur äussern, transeunten, als immanente oder innere Ursache bezeichnen. Sie ist nichts

anderes als der Complex der individuellen, thätigen Eigenschaften oder Kräfte, welche der Wirkung am unmittelbarsten, in deren eigenem Objecte zu Grunde liegen und, insofern diese eine bleibende ist, die bleibende Bedingung für deren Bestand bilden[1].

Von den in diesem Sinne aufgefassten Ursachen gilt nun das grosse Grundgesetz der Stetigkeit: „Wo und wann sie immerhin auftreten, bringen sie stets dieselben Wirkungen hervor.“ So kann stets von der erkannten vollständigen Ursache auf die Wirkung, von der ganzen Wirkung auf die Ursache geschlossen werden. Man hat dieses Gesetz, indem man die eine oder andere Seite der vollen Ursache als Bedingungen bezeichnete, auch dahin formulirt, dass dieselben Ursachen unter denselben Bedingungen stets dieselben Wirkungen hervorbringen.

Wir haben keinen Grund, die absolute Giltigkeit dieses Gesetzes, welches durch genügende Induction erkannt, zum Theile wenigstens auf dem festen Boden metaphysischer Nothwendigkeit ruht[2], für das von ihm beherrschte Gebiet in irgend einer Weise zu beanstanden. Zur Feststellung seines objectiven Werthes und Inhaltes aber den übertriebenen Consequenzen gegenüber, welche die monistische Naturwissenschaft daraus zu ziehen sich für berechtigt hält, haben uns die vorausgegangenen Erörterungen bereits die nöthigen Momente geliefert.

Vor allem muss hier, wie schon bezüglich des Aequivalenzgesetzes, bemerkt werden, dass das Gesetz der Stetigkeit als allgemeiner, abstracter, wenn auch der Wirklichkeit entsprechender Begriff die Wirkungsweise der besonderen Naturursachen, oder die concreten Causalitätsverhältnisse, nur unter der Voraussetzung bestimmter individueller Factoren zu erklären im Stande ist, also wiederum nur eine abstracte Seite des objectiven Naturwirkens darstellt. Auf eine absolute

[1] Vgl. Ed. Zeller, Vorträge und Abhandlungen III, 194 ff.

[2] Vgl. unten 1. Theil, 2. Abschn., Kap. 2 u. 3.

innere Einheit oder Nothwendigkeit lässt sich letzteres kraft dieses allgemeinen Gesetzes ebensowenig als kraft des Aequivalenzgesetzes zurückführen.

Mussten wir soeben der Wirkung, im Hinblick auf ihre immanente Ursache, eine gewisse Selbständigkeit der äussern Ursache gegenüber zuerkennen, so dass demnach zwischen beiden kein allumschlingendes Band ausschliessender Nothwendigkeit besteht, so können wir das naturnothwendige Verhältniss zwischen der Wirkung und ihrer immanenten Ursache nicht anders als mit derselben Beschränkung auffassen. Gerade auf dem mechanisch-physischen Gebiete tritt uns das Uebertriebene und Falsche des Renan'schen Grundsatzes von der immanenten Entwicklung alles Werdens[1] am augenscheinlichsten entgegen. Die Nothwendigkeit des äussern Anstosses, der mechanischen Kraftübertragung, damit überhaupt eine physische Veränderung zu Stande komme, bildet geradezu ein Grundaxiom der empirischen Naturwissenschaft.

Gibt es aber „keine Veränderung ohne eine ausserhalb liegende Ursache"[2], und ist diese somit als die nothwendige Bedingung zu betrachten, damit die immanente Causalität sich zur Wirkung entfalte, so kann von einer geschlossenen Einheit und Nothwendigkeit zwischen beiden letzteren nicht mehr die Rede sein. Also gibt es auch keine Entwicklung ohne äussere Ursache.

Betrachten wir aber den Begriff der immanenten Ursache selbst etwas näher, so verschwindet das monistische Trugbild immer mehr. Die Analyse der individuellen, activen Eigenschaften eines Körpers, sofern sie sich in der Wirkung äussern, führt uns auf die letzten substantiellen Elemente und Kraftcentren zurück, durch deren eigenthümliche Combination die immanente Ursächlichkeit constituirt wird. Nur um eine Vielheit von Elementen und Kräften kann es sich hier handeln, deren Thätigkeit nur im weitern Sinn des Wortes eine immanente genannt werden kann, da sie durch deren gegen-

[1] S. oben S. 4, Anm. 1. [2] Vgl. Wigand, Der Darwinismus II, 94.

seitige Anordnung und Wechselwirkung bedingt ist. Jede physische Kraft ist, wenn man sich so ausdrücken darf, eine Combinationskraft, und jeder Wirkung liegt eine solche Combination von Kräften zu Grunde[1]. Diese Combination oder innere Anordnung der Kraftelemente eines einzelnen Körpers ist aber, namentlich auf dem rein physischen Gebiete, zum grossen Theile das Werk der äusseren Ursachen, der mechanischen Anordnung und Einwirkung des Ganzen. Das Eintreten der bestimmten Wirkung setzt also auch diese voraus, was uns auf ein drittes sogenanntes Grundgesetz der Natur hinweist, dessen Bedeutung noch auseinandergesetzt werden muss.

3. Das Continuitätsgesetz.

Selten findet man von diesem Gesetze[2], welches nicht ganz mit Unrecht das „Gesetz der Gesetze" genannt worden ist und unter diesem oder irgend einem andern Namen in den unerwiesenen Behauptungen der naturalistischen Wissenschaft eine bedeutende Rolle spielt, einen festen, klaren Begriff aufgestellt. „Es gibt keine Risse in der Natur": so lautet gewöhnlich dessen bildliche, aber deshalb auch recht vage, unbestimmte Definition.

Seinem allgemeinsten, realen Inhalte nach aufgefasst, besagt es nichts anderes als den allgemeinen Zusammenhang aller Naturphänomene, die allgemeine Wechselwirkung der Naturkräfte[3].

---

[1] Vgl. Lotze, Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens, Leipzig 1891, S. 89 ff. Microcosmus I, 40 ff. Hertling, Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung S. 86. Funk-Brentano, Principes p. 238.

[2] Oft auch, wenigstens dem Namen nach, mit dem Gesetz der Stetigkeit verwechselt. Doch sind beide wohl zu unterscheiden. Darüber vgl. H. Drummond, Les lois de la nature p. 99ss. A. Spannenkrebs über den Begriff des Continuitätsgesetzes bei Leibniz (Die metaphys. Principien des Grundes und des Zweckes nach Leibniz S. 20 f.) Wigand, Der Darwinismus II, 316 ff. Kroman, Unsere Naturerkenntniss S. 429 ff.

[3] W. R. Grove, The correlation of physical forces, 6th ed. p. 181f.

Sehen wir zuerst ab von der zeitlichen Entwicklung, und betrachten wir diesen Zusammenhang als einen im Raume bestehenden, so postulirt unser Gesetz eine Coexistenz aller Naturelemente im Raume, ohne räumliche Unterbrechung, und eine derartige gegenseitige Einwirkung aller Kräfte, dass jede einzelne mit den in unmittelbarer Berührung mit ihr stehenden, und durch diese mit allen Kräften des Kosmos causal verbunden, sie selbst bedingend, durch sie in ihrer eigenen Thätigkeit bedingt wird. Aber in diesem Gesetze ist nicht ausgesprochen, dass dieser räumliche und kinetische Zusammenhang im ganzen physischen Kosmos derselbe sein muss. Nicht die substantielle Einheit aller Naturkräfte, nicht die Einerleiheit ihrer Wechselbeziehungen, sondern nur deren Einheitlichkeit wird dadurch gefordert. Deshalb treten uns auch inmitten des allgemeinen Naturzusammenhanges die verschiedensten Gruppirungen von Naturelementen und Kräften entgegen, in sich selbst mehr oder weniger abgeschlossene Einheiten bildend, die schroffsten Gegensätze hervorrufend und dadurch die wunderbare Mannigfaltigkeit des Geschehens im einzelnen begründend. Und doch sind sie dem allgemeinen Zusammenhange keineswegs entzogen, dessen „eisernes Band“ sie umschlingt. Die allgemeinen Gesetze der bewegten Materie herrschen voll und ganz über sie. Was man als die allgemeinste, aber doch immerhin bestimmte Form dieser Gesetze bezeichnen kann, die Gravitation, bedingt ohne Ausnahme den gesammten Complex physischer Causalitäten. Aber es darf nicht vergessen werden, dass nicht die Allgemeinheit, sondern jedes einzelne individuelle Element als Träger dieses Gesetzes betrachtet werden muss, und dass durch die individuelle Eigenthümlichkeit der einzelnen Kräfte und Zusammensetzungen von Kräften die Wirkungen dieses Gesetzes — nicht aufgehoben, aber in concrete vielfach umgestaltet werden.

Doch hiermit haben wir schon einen Gesichtspunkt berührt, von dem es nicht leicht ist in der Betrachtung der Natur abzusehen: die zeitliche Entfaltung des natürlichen Geschehens. Auch hier gilt das Gesetz der Continuität. Es ist

ein alter Satz der Naturphilosophie: „Die Natur macht keine Sprünge“ (Natura non facit saltus). Aber auch dieser an sich recht unbestimmte Satz hat der Nivellirungssucht der neuern Zeit zum ärgsten Missbrauche Anlass gegeben.

Die Continuität in den Beziehungen der zeitlich unterschiedenen Erscheinungen und der diesen zu Grunde liegenden Kräfte deckt sich zum Theil mit der bereits besprochenen „Erhaltung der Kraft“. Aber ihr Begriff ist durch sie nicht erschöpft, da die qualitative Seite der natürlichen Causalität hier mit in Betracht gezogen werden muss.

Versuchen wir es nun, die Tragweite dieses Gesetzes auf realem, zeitlichem Gebiete zu erfassen, so erscheint es vor allem in der Thatsache verwirklicht, dass alle physischen Zustände des Kosmos in stetem zeitlichen und innern causalen Zusammenhange mit den vorhergehenden und nachfolgenden Zuständen sich befinden, so dass weder in der zeitlichen Erscheinung, noch in der ursächlichen Verknüpfung derselben eine „Lücke“, ein „Sprung“ entstehen oder je enstanden sein könnte.

Der Begriff des Continuitätsgesetzes muss, auch diesem Inhalte nach, als ein sehr weiter bezeichnet werden, durch den gegen die von uns vertheidigte Naturauffassung nichts präjudicirt werden kann.

Man hat jedoch von gegnerischer Seite ihm eine Bedeutung unterschoben, welche durch die empirischen Thatsachen keineswegs begründet ist. Dank dem willkürlich verengten Begriffe des Continuitätsgesetzes konnte man sich der Hoffnung hingeben, die Geschichte des physischen Kosmos als eine physikalische Thatsache auf eine mathematische Formel zurückzuführen, aus welcher sie sich mit absoluter Nothwendigkeit ergeben müsste. Die von den consequenteren Naturforschern zum Theile wenigstens anerkannte Unmöglichkeit, auf diesem Wege die ursprüngliche Entstehung und Entwicklung des Weltalls zu erklären, sei hier nur berührt. Darauf möchten wir besonders hinweisen, dass die mannigfachen physischen Veränderungen, wie sie heute der Beob-

achter wahrnimmt, einen solchen Begriff der Continuität, wodurch eine absolut einheitliche, innere Entwicklung, oder eine jede andere als die physikalische Ursächlichkeit ausschliessende Nothwendigkeit des physischen Zusammenhanges gefordert würde, nicht zulassen.

Wie der bestehende allgemeine Naturzusammenhang verschiedene Zusammensetzungen, selbständige Gegensätze in sich birgt, so offenbart die in der Zeit sich vollziehende Veränderung desselben ebenfalls eine Mehrzahl unabhängiger Erscheinungs- bezw. Entwicklungsgruppen, deren etwaiges Zusammentreffen zur gemeinsamen Wirkung weder aus dem innern causalen Verhältnisse der einzelnen Gruppen, noch aus dem allgemeinen Causalzusammenhang des physischen Kosmos vollständig erklärt werden kann.

Und es handelt sich hier nicht nur um die grossen Causalitätsgebiete, in welche das physische Weltall augenscheinlich zerfällt. Jeder Erscheinung liegt, wie wir oben gesehen, eine Combination elementarer Causalitäten zu Grunde, welche in sich selbst ein mehr oder weniger abgeschlossenes System von Ursachen und Wirkungen bilden. Als „Zufall" bezeichnet man mit vollem Recht das vereinzelte oder seltene Zusammentreffen zweier oder mehrerer solcher unabhängiger Gesammterscheinungen oder Causalreihen zu einer einfachen Wirkung. Der gerade von denjenigen „Forschern", welche ihn zum allmächtigen Weltbildner erhoben, im einzelnen so sehr verpönte Begriff des Zufalls nimmt, sobald man ihn in relativem Sinne versteht, in der Gesammtauffassung der Natur eine ganz berechtigte Stelle ein[1].

Damit ist allerdings nicht gesagt, dass zwischen der zufälligen Wirkung und ihren coefficienten Bedingungen die nothwendige Continuität vollständig durchbrochen sei. Aber

[1] „Auch der unschuldige Zufall soll nicht existiren! Das habe ich zwar öfter gelesen, aber nie begreifen können, oder vielmehr anders gedeutet" (v. Baer, Studien S. 70 f.). Ueber den Begriff und die Existenz des „relativen Zufalls" vgl. ebend. S. 174 ff. Wundt, Logik I, 399 ff. P. Janet, Les causes finales p. 24 ss.

es ist nicht zu läugnen, dass durch die zufällige Combination die individuelle, concrete Fortentwicklung der unabhängigen Causalreihen eine zufällige, von aussen verursachte Veränderung erleidet. Nicht ohne Wichtigkeit ist ferner die Thatsache, dass im Gegensatz zum gesetzlichen Geschehen das zufällige als ein seltenes, ausserordentliches bezeichnet werden muss. Der Zufälle kommen allerdings jederzeit viele vor. Dennoch stehen die bestimmten unter diese Kategorie fallenden Combinationen und Wirkungen vereinzelt da, und es gibt keine allgemeine physische Ursache, kein allgemeines Gesetz, auf welche sie sich als solche zurückführen liessen.

Mit den ausserordentlichen, dem Zufalle zuzuschreibenden Naturwirkungen hängen einigermassen auch jene Erscheinungen zusammen, welche man als „katastrophalische" Vorgänge bezeichnet hat. Auch diese haben ihre bestimmten Ursachen, aus welchen sie zeitlich hervorgehen. Was sie aber gegenüber den gewöhnlichen Naturvorgängen charakterisirt, ist ihr plötzliches, mächtig wirkendes Erscheinen. Zu den regelmässigen, steten, geordneten Entwicklungen und Zuständen treten sie in einen meist zerstörenden Gegensatz. Dass solche Vorgänge in der Entwicklung des physischen Kosmos eine nicht unbedeutende Stelle einnehmen, wird kaum zu läugnen sein. Gegenüber den früheren Auffassungen, welche ihre Grösse und Bedeutung wohl überschätzt haben, ist man in neuerer Zeit, das Continuitätsgesetz übertreibend, in ihrer Verwerfung jedenfalls zu weit gegangen[1]. In medio veritas.

Das Gesetz der zeitlichen und räumlichen Continuität enthält allerdings auch den Begriff des allmählichen Werdens. Alle physikalischen Veränderungen unterliegen dem Gesetze der Zeit mit mathematisch bestimmbarer Nothwendigkeit. Und doch ist dieses Gesetz ein relatives und vielfach bedingtes, kein absolutes. Eine wundervolle Erscheinung seiner mathematischen Bestimmtheit hat uns die moderne

[1] Vgl. H. Drummond, Les lois de la nature p. 85 s.

Naturwissenschaft in der schon berührten allgemeinen Gravitation geoffenbart, der Grundbedingung der zeitlichen wie der räumlichen Continuität. Bestimmt nun diese mit absoluter Nothwendigkeit den zeitlichen Charakter jedes einzelnen Naturvorganges? Zum Theile ja! Aber ein unbestimmtes Moment bleibt übrig, welches nicht durch das allgemeine Gesetz, sondern durch die individuelle Beschaffenheit der betreffenden Einzelursachen bedingt wird. Dieses Moment ist näher betrachtet die Intensität[1] oder der Grad von Actualität der wirkenden Einzelkräfte. Diese Actualität kann durch das gegenseitige Einwirken innerhalb eines selbständigen Causalitätscomplexes in Bezug auf die hervorzubringende äussere Wirkung sich allmählich steigern, bis die Wirkung mit um so grösserer Schnelligkeit hervorbricht, je grösser der actualisirte Kraftvorrath ist. Ein solcher Naturprocess kann von aussen durch eine zufällige Ursache eingeleitet, gehemmt, beschleunigt werden.

Das Gesetz der Erhaltung der Kraft tritt gerade in diesem Verhältnisse zwischen der verbrauchten Kraft und der Zeitdauer der Wirkung mit eigenthümlicher Nothwendigkeit auf, ohne dass durch dasselbe, so wenig als durch irgend ein mathematisches Gesetz, die Veränderung selbst erklärt werden könnte. Wir werden auch hier wiederum auf die bestimmte Anordnung der einzelnen Naturelemente und Kräfte, wodurch ihre concrete Potentialität bezw. Actualität zum Theil bedingt ist, zurückgeführt. Und da weder der allgemeine Zusammenhang noch die individuelle Natur der physischen Elemente und Kräfte diese Anordnung mit absoluter Nothwendigkeit bestimmt, so ergibt sich als Resultat unserer bisherigen Auseinandersetzungen, dass keines der genannten Grundgesetze das Gebiet der mechanischen Causalität in einer Weise beherrscht, welche das verändernde Eingreifen anderer Ursachen schlechthin ausschliesst. Sie tragen alle in ihrer abstracten

[1] Ueber den Begriff der Intensität vgl. Trendelenburg, Log. Unters. II, 154 f.

Nothwendigkeit den Charakter der Relativität und Bedingtheit. Von einer abgeschlossenen Einheit und einer ausschliessenden Nothwendigkeit der Causalität kann somit nicht die Rede sein.

So sehen wir denn auch, wenn wir aus dem Gebiete der reinen Mechanik und Physik in das durch die Mannigfaltigkeit seiner Formen und Veränderungen ihm so weit überlegene Reich des organischen Lebens übergehen, ein höheres Princip sich der mechanischen Kräfte bemächtigen, ein höheres Gesetz über ihre Gesetze walten.

4. Die Gesetzmässigkeit der organischen Entwicklung.

Neue, tiefere Gegensätze treten hier zu Tage. Mussten wir schon innerhalb des mechanischen Kosmos mehr oder weniger selbständige Einheiten combinirter, aber immerhin nur nach aussen wirkender und von aussen beeinflusster Naturkräfte constatiren, so treten hier aus dem allgemeinen Naturzusammenhange selbstschöpferische Causalsysteme hervor, welche von innen heraus sich selbst aufzubauen, zu erhalten, zu restauriren, zu vervielfältigen im Stande sind. „Nach eigenem Rhythmus und zu eigenem Typus baut sich der Lebensprocess den Leib aus den Stoffen, die er von der Aussenwelt aufnimmt.“[1] Mit einer ihm eigenen, immanenten Nothwendigkeit beherrscht das Gesetz der organischen Entwicklung die ihm untergeordneten mechanisch-physischen Kräfte[2]. Unversehrt bleiben zwar diese im Organismus erhalten, den Grundgesetzen der Mechanik und Physik, vor allem dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft, unterworfen; ihr Zusammenhang mit dem gesammten mechanisch-physikalischen Kosmos wird durch die individualisirende Macht des sie auf-

[1] K. E. v. Baer, Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Berlin 1867, S. 47. Reden I, 268 ff. Vgl. Studien S. 188 ff. Wundt, Logik II, 471. Trendelenburg, Log. Unters. II, 143 f. Boutroux, De la contingence des lois de la nature ch. VI.

[2] Vgl. C. Schützenberger, De la fixité des lois de la vie. Strasbourg 1866.

nehmenden Keimes nicht schlechthin aufgehoben. Allein von ihrem concreten Zusammenhange werden sie dadurch doch losgelöst, ihrem concreten Thätigkeitsgebiete und dessen concreten Gesetzen dadurch entzogen, dass ihre äussere Ursächlichkeit, theils gehemmt, theils geleitet, als Mittel zu einer einheitlichern Wirksamkeit, den organischen Gesetzen sich unterordnen muss. Und so vollkommen auch die Bedeutung des mechanischen Energieprincips für die Erklärung der biologischen Erscheinungen anerkannt werden mag[1], einen eigentlich causalen Erklärungsgrund bietet es hier noch weniger als auf dem physikalischen Gebiete. Das Individuelle des organischen Lebens entgeht ihm ganz.

Eines wird uns allerdings durch den concreten Nachweis seiner Herrschaft innerhalb der organisirten Naturkräfte bekundet, was für unsere Gesammtauffassung der Natur von Wichtigkeit ist: Auch die organische Entwicklung ist keine schlechthin immanente; die organische Evolution ist nicht denkbar ohne die Einwirkung äusserer Ursachen, die sie bedingen, wie sie von ihr bedingt werden. Auch hier treten offenbare causale Gegensätze in Wechselwirkung miteinander zur Hervorbringung eines einheitlichen Erfolges.

Die Nothwendigkeit der organischen Entwicklung ist indes durch das mechanische Aequivalenzgesetz noch nicht erschöpft. Ein ihm ähnliches Grundgesetz, das der Erhaltung der vitalen Energie[2], bestimmt die Stetigkeit sowohl

---

[1] Waren es doch gerade Physiologen wie J. R. Mayer und H. Helmholtz, welche zuerst dieses Gesetz in seiner ganzen Präcision nachwiesen und verkündeten. Vgl. Wundt, Logik II, 451. Philosoph. Jahrbuch, herausgeg. von C. Gutberlet, 1889, II, 478 ff.: Der thierische Organismus und das Gesetz von der Erhaltung der Kraft.

[2] Dieses Gesetz hat mit dem neuerdings von Preyer entdeckten angeblichen Fundamentalgesetze „von der Erhaltung des Lebens", demgemäss „die Gesammtheit" der organisirten Materie oder „des lebenden Protoplasma unveränderlich" sein soll, nichts Gemeinsames. Vgl. Naturwissenschaftl. Wochenschrift 1891 Nr. 10; dagegen ebd. Nr. 15 S. 142 ff. Philosoph. Jahrb. 1891, IV, 260 ff.

der organischen Function, in ihrem Ganzen betrachtet, als des organischen Typus, das Mass der organischen Entwicklung.

Aber auch diesem Gesetze kommt keineswegs absolute Nothwendigkeit zu, sofern es sich um seine concrete Verwirklichung handelt. Das Einwirken äusserer mechanisch-physischer Ursachen, das Eindringen fremder organischer Elemente, die Entfaltung angeborener anormaler Anlagen vermag in jene Stetigkeit verändernd oder zerstörend einzugreifen.

Selbst die pathologische Erscheinung, die Krankheit, unterliegt allerdings den speciellen Gesetzen des organischen Lebens. Ob wir sie z. B. abstract als die für sich betrachtete Entwicklung eines fremdartigen Keimes innerhalb des Organismus, oder concreter als den sich entwickelnden Kampf zwischen beiden, als das organische Gesammtwirken beider, auffassen, sie wird durch eine gesetzmässige Naturnothwendigkeit beherrscht.

Darin offenbart sich aber der relative, bedingte, hypothetische Charakter aller organischen Gesetzmässigkeit, dass die Wirkung eines speciellen, individuellen Gesetzes stets durch das Hinzutreten anderer Gesetze modificirt, die ihm zu Grunde liegenden Kräfte in ihrer äussern Wirksamkeit durch das Eindringen fremder Kräfte actualisirt, beschleunigt bezw. aufgehalten, gelähmt, zerstört werden können. Immerhin bleibt es eine unläugbare Thatsache, dass die Krankheit, wenn auch in Bezug auf die ihr concret zu Grunde liegenden Kräftecombinationen ein natürlicher, gesetzmässiger Vorgang, dennoch im Verhältnisse zu dem typischen, normalen Gesetze des von ihr angegriffenen Organismus als ein widernatürlicher, widergesetzlicher Process bezeichnet werden muss[1].

Wir werden hier auf einen tiefern Gegensatz hingewiesen, dessen Bedeutung erst die ideale Auffassung der Naturordnung uns einigermassen zu eröffnen vermag, der aber für die

[1] Vgl. Schützenberger, De la fixité des lois de la vie p. 13.

Vertheidigung des Wunderbegriffes nicht genug beachtet werden kann.

Was in causaler Beziehung von der Krankheit, von der organischen Entwicklung überhaupt gesagt worden ist, das gilt auch von der Heilung. Die Ausgleichung der in der Krankheit liegenden Störung des normalen Wechselverhältnisses im Organismus ist wesentlich nichts anderes als ein immanenter, gesetzmässiger, organischer Entwicklungsprocess. Das Gesetz aber, nach welchem dieser Process sich vollzieht, ist kein absolut immanentes, einfaches, analytisches, sondern ein zusammengesetztes, synthetisches Gesetz. Dies auch dann, wenn die Heilung durch den Organismus, durch rein functionelle Ausgleichung, ohne Eingreifen des Arztes geschieht; denn in diesem Falle setzt sich das Heilungsgesetz zusammen aus den Gesetzen der einzelnen im Organismus thätigen Kräfte und den Gesetzen der nothwendigen, normalen äusseren Bedingungen des Ausgleichungsprocesses.

Diese Zusammengesetztheit und Bedingtheit, welche den Begriff einer absoluten Immanenz und Nothwendigkeit ausschliesst, ermöglicht es der Heilkunst, wirksam in den Process der Heilung einzugreifen, um ihn einzuleiten, zu beschleunigen, zu unterstützen, zu vollenden. Ihn hervorzubringen, wo die Kräfte des Organismus dazu nicht mehr im Stande sind, organische Kräfte im eigentlichen Sinne zu ersetzen, zu schaffen, in einem Worte selbst zu heilen, vermag sie zwar nicht. Damit sind ihr unübersteigliche Grenzen gesetzt. Aber die noch vorhandenen Kräfte in eine normale Verbindung zu bringen, ihre Thätigkeit zu wecken bezw. zu potenziren, deren äussere Bedingungen, wo sie fehlen, herbeizuführen, deren Hindernisse zu beseitigen, dahin geht ihre Macht, und diese Macht ist ein neuer, schlagender Beweis für die Wahrheit der bereits vielfach als causale Voraussetzung des Wunders bezeichneten Naturauffassung, eine neue Analogie der im Wunder enthaltenen causalen Bezüge.

Den soeben hervorgehobenen Causalitätsverhältnissen muss aber noch ein weiteres, für das Verständniss der physiologischen

Erscheinungen höchst wichtiges Moment hinzugefügt werden: das thätige Eingreifen höherer psychischer Kräfte in die Entwicklung des organischen Lebens. Die Macht dieses Eingreifens ist in Bezug auf die Aus- oder Rückbildung gewisser pathologischer Vorgänge schon längst erkannt worden[1]. Die moderne Wissenschaft hat dafür in den Wirkungen der „Suggestion" einen neuen Beweis geliefert. Noch tiefer und umfassender erweist sie sich in der normalen, aber einem höhern Zwecke entsprechenden Entwicklung der organischen Kräfte. Ohne ihr eigenes Wirken, ihre eigene Gesetzmässigkeit einzubüssen, unterordnen sich diese der psychischen Thätigkeit als ihrer höhern Bestimmung, ihrem höchsten Gesetze.

Und so führt die Biologie bei ihren letzten Aufgaben, wie Wundt treffend bemerkt, zu den Grundproblemen der Psychologie über[2].

Zweites Kapitel.

Das Gebiet der psychischen Thätigkeit.

1. Das animalische Leben.

Ein mächtiger Gegensatz tritt uns in dem Verhältnisse des animalischen zum organischen Leben entgegen. In dem einfachsten, elementarsten Bewusstsein, der Sinnesempfindung, dem Gefühle von Lust und Schmerz, dem niedrigsten Instincte offenbart sich eine Causalität, welche, verglichen mit der mechanischen, als etwas durchaus Neues, Unvergleichbares, Unbegreifliches, Wunderbares erscheint[3].

---

[1] Vgl. Thom., Summ. theol. I. q. 110. a. 2. obj. 1[a].

[2] Logik II, 472.

[3] „Das Thier ist ein Wunder gegen die vegetabilische Natur", sagt Hegel. Vgl. Theol. Studien und Kritiken 1843, I, 36. Zöllner, Wissenschaftl. Abhandlungen I, 327. Du Bois-Reymond, Reden I, 117 ff.: „Mit der ersten Regung von Behagen oder Schmerz, die im Beginne des thierischen Lebens auf Erden ein einfachstes Wesen empfand, oder mit der ersten Wahrnehmung einer Qualität ist jene unübersteigliche Kluft gesetzt, und die Welt nunmehr doppelt unbegreiflich geworden." „Eine

Und doch vereinigen sich beide zur innigsten Wechselwirkung. Lust und Leid, die empfundene Einwirkung der Aussenwelt, leiten den Willen des Thieres in seiner eigenen Einwirkung auf die Aussenwelt. Darin bekundet es eine weit höhere Selbständigkeit als jene, die wir in der organischen Welt annehmen mussten. Die Macht des Zweckes über die mechanischen Ursachen, welche sich in dem Instincte der Selbst- und Arterhaltung beim Thiere zeigt, ist, weil gewollt, wenn auch auf innerer Nöthigung beruhend, eine viel tiefere und weist auf den tiefern Gegensatz hin, der die niederste Stufe psychischer Causalität von der physischen trennt.

2. Die Thätigkeit des menschlichen Geistes: Geist und Natur.

Den mächtigsten Gegensatz begründet das höhere geistige Leben des Menschen, welches der Nothwendigkeit gegenüber, mit welcher das ganze psychische Leben des Thieres an seine Empfindungen gebunden ist, sich durch eine freie Selbständigkeit kennzeichnet.

Der menschliche Geist ist zwar an die physischen Elemente gebunden, die, wenn auch nicht sein Wesen, doch seine Wirksamkeit, deren Material sie ihm gleichsam vorbereiten, bedingen und auch dann, wenn sie mit ihm in die innigste Wechselwirkung treten, den mechanischen Grundgesetzen, vor allem dem Gesetze der Erhaltung der Kraft, unterworfen bleiben; gebunden ferner an die Gesetze der niedern psychischen Thätigkeit mit ihren nothwendigen Reactionen auf die äussere Einwirkung und ihren nothwendigen Associationsprocessen. Diese Bedingungen aber vermag er bis zu einem gewissen Grade umzuändern und dadurch sich selbst nicht nur zu erhalten, sondern zu veredeln[1] und die ihn umgebende Gemeinschaft menschlicher Geister, ja die physische Natur selbst

wahrhaft jesuitische Behauptung", meint Häckel. Vgl. Wigand, Der Darwinismus II, 92. Du Bois-Reymond, Reden I, 393. v. Baer, Reden I, 275. Wigand a. a. O. S. 146 ff.

[1] „Das Gesetz der Beharrlichkeit weicht hier dem Gesetze unbegrenzter Neuschöpfung geistiger Energie." Wundt, Logik II, 507.

dieser Veredlung theilhaftig werden zu lassen, Zwecke in der Welt zu verwirklichen, die mit der mechanischen und physischen Ordnung scheinbar in keinem Verhältnisse mehr stehen können.

Die höhere, sowohl individuelle als gesellschaftlich-geschichtliche Thätigkeit des Menschen in ihrer eigenthümlichen Causalität zu ergründen, ist Aufgabe der empirischen Geisteswissenschaften. Dem Materialismus gegenüber, der durch die Behauptung einer nothwendigen Unterordnung aller psychischen Vorgänge unter den Begriff der mechanischen Causalität den Geisteswissenschaften auch ihre selbständige Stellung bestreitet, haben unbefangenere, der empirischen Richtung angehörende Forscher die Unmöglichkeit dieser Unterordnung schon längst zugegeben[1]. Dagegen hat der Pantheismus auf dem ihm mehr oder weniger überlassenen Gebiete der Geisteswissenschaften sein Grundprincip von der absoluten Immanenz und Nothwendigkeit der psychischen Causalität vielfach zur Geltung gebracht und dadurch die Grundlage für die Möglichkeit des geistigen Wunders zerstört. Riesenhaft sind die Bemühungen, welche in unseren Tagen gerade auf diesem Gebiete danach streben, das Wunder als unwissenschaftlich aus der Welt zu schaffen. Wir werden deshalb auch im Bereiche der psychischen Causalität die zur Begründung des Wunderbegriffes nöthigen Voraussetzungen und Analogien aufzusuchen haben.

Vor allem haben wir jener Thätigkeit zu gedenken, die als Grundbedingung zur freien Entfaltung des menschlichen Wissens durch dieses wiederum erweitert und vertieft wird, und welche in der Beherrschung der äussern Natur, ihrer Aufnahme in den Dienst des Geistes und sozusagen ihrer eigenen Vergeistigung sich offenbart.

---

[1] Vgl. Spencer, Grundlage der Philosophie, deutsch von Vetter, Stuttgart 1875, S. 220 ff. u. a. Du Bois-Reymond, Grenzen des Naturerkennens. Reden I, 117 f. Wundt, Logik der Geisteswissenschaften (Logik II, 489 ff. 516 ff.). Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 77 ff. H. Drummond, Das Naturgesetz in der Geisterwelt S. 18 ff.

Eine erste, in ihren unmittelbaren äusseren Wirkungen wie in ihren Rückwirkungen auf den Geist selbst grossartige Bethätigung derselben ist die praktisch-technische Wirksamkeit des Menschen. Eingreifend in die starre mechanische Nothwendigkeit der physischen Kräfte, drückt er ihnen das Siegel einer höhern, freigewollten Nothwendigkeit, die des Zweckes auf, indem er sich ihrer zum Ausdrucke und zur Verwirklichung des ihm eigenen Gedankens bedient und sie zum gefügigen Werkzeuge einer noch vollkommenern Beherrschung gestaltet[1].

Er kann sie allerdings nur durch sie selbst vermittelst ihrer eigenen Gesetze beherrschen. Seine Macht erstreckt sich nicht auf das Wesen der physischen Elemente und ihrer Kräfte. Er vernichtet, er schafft keine Naturkraft im eigentlichen Sinne des Wortes. Aber was dem Einflusse seiner höhern Causalität offen steht, das ist der concrete Zusammenhang jener Kräfte, die concrete Verwirklichung ihrer Gesetze[2]. Die Zusammengesetztheit der Naturcausalität ermöglicht es ihm, mächtig wirkende Kräfte in ihre ursprüngliche Potentialität zurückzuversenken, schlummernde aus ihrer Naturgebundenheit zu wecken, um sie in des Geistes Dienst zu ziehen. Und so bringt er Wirkungen hervor, die allerdings durch die Kräfte und nach den Gesetzen der physischen Natur materiell sich vollziehen, deren adäquate Ursache aber nicht in ihnen liegt, deren formelle Beschaffenheit vor allem der selbständigen Causalität des Geistes ihren Ursprung verdankt[3].

Dieses gegenseitige Sichdurchdringen zweier wesentlich so verschiedenen Ursächlichkeiten in derselben concreten Wirkung liesse sich noch weiter und eingehender verfolgen in jener wundervollen Beherrschung der physischen Natur

---

[1] Vgl. Trendelenburg, Log. Unters. II, 143 ff. Boutroux, De la contingence des lois de la nature p. 179 s.

[2] Vgl. Stuart Mill, Ueber Religion S. 7.

[3] Vgl. St. Mill a. a. O.

durch die menschliche Kunst[1]. Doch es ist Zeit unsere Betrachtung auf die immanente Thätigkeit des Geistes selbst hinüberzuleiten.

3. Der Intellect.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, wie die psychophysische Causalität der niederen Erkenntnisskräfte die Elemente, welche die äussere Naturcausalität ihr entgegenbringt, zum eigenen Besitzthume selbständig verarbeitet und dem Gesetze einer höhern Einheit und Nothwendigkeit unterordnet[2].

Aber auch diese der Wahrnehmungs- und Associationsthätigkeit immanente Nothwendigkeit und Einheit erweisen sich dadurch als relative Grenzgesetze, dass die Causalität des höhern Intellectes mit schöpferischer Kraft und nach eigenen Gesetzen in den Associationszusammenhang umgestaltend und erhebend eingreift. Die seinen Gesetzen gemäss ausgewählten und geordneten Vorstellungen erhebt er zu Begriffen, die Begriffe verbindet er zu Urtheilen, die im Gegensatze zu einander stehenden Urtheile und Begriffe fasst er wiederum in höhere Urtheile, in allgemeinere Begriffe zusammen.

So entfaltet sich aus dem vielseitigen, vielfach zufälligen Material der in dem Vorstellungscomplexe gegebenen Erfahrungselemente das theoretische Wissen, welches erst in der Erkenntniss der absoluten Nothwendigkeit und Einheit der höchsten göttlichen Ursache sich vollendet. Durch diese spontane, gleichsam schöpferische Thätigkeit des apperceptiven Denkens wird die vom naturwissenschaftlichen einseitigen Monismus als absolut gedachte Continuität der geistigen mit der mechanischen Ursächlichkeit, wie sie noch in den Associations-

---

[1] Vgl. Schiller, Anmuth und Würde. 1. Aufl. S. 26. Nauman, Naturwissenschaft und Materialismus, Bonn 1869, S. 319. — Ueber die darin gegebene Analogie des Wunders: August., De civ. Dei XXI, 6; XXII, 11; Thom., Summ. theol. I, q. 110, a. 4; Summ. c. Gent. III, 103.

[2] Helmholtz, Physiol. Optik, Leipzig 1867, S. 796 ff. Wundt, Logik II, 510 ff.

vorgängen zur Geltung kommt, durchbrochen. Zwischen beiden besteht kein ausschliesslich immanenter, schlechthin nothwendiger Zusammenhang[1].

Dem Gesagten zufolge darf aber auch die Unabhängigkeit der höhern intellectuellen Thätigkeit nicht selbst als absolut aufgefasst werden.

Jene Selbstentwicklung des menschlichen Denkens, aus deren immamentem nothwendigen Zusammenhange das absolute Wissen nach Hegels Auffassung sich construiren soll, erweist sich, näher betrachtet, als trügerischer Schein[2]. Das Denken bedarf nicht nur der äussern Anregung durch die Erfahrung, um aus seiner Potentialität herauszutreten und der Gesetze seiner Thätigkeit sich bewusst zu werden; selbst wo es mit schöpferischer Kraft über die Erfahrung hinaus bis zur Erkenntniss der absoluten Ursache sich hinaufschwingt, ist es durch die Erfahrung bedingt und vielfach begrenzt. Die vermeintliche strenge Continuität des „reinen Denkens" vielfach durchbrechend, greift die Anschauung an unzähligen Punkten in den Process desselben wirksam ein. Selbst die absolute Nothwendigkeit der logischen Gesetze und der unersättliche Einheitsdrang, der dem Geiste des Menschen innewohnt, vermögen die Elemente der Gegensätzlichkeit und Zufälligkeit, die ihm von der Erfahrung zukommen, aus dem Denken nicht zu entfernen, und die psychologischen Denkgesetze bestimmen den positiven Gang des Denkens, der Entwicklung der Begriffe aus der Erfahrung und ihre Verkettung zu einem Gedankensystem nur unter der Voraussetzung gewisser psychologischer Bedingungen, deren Eintreten selbst vielfach bedingt ist.

Durch diese Bedingtheit und Bestimmbarkeit des menschlichen Denkens ist auch die Möglichkeit einer höhern Ein-

---

[1] „Die Gesetze (der Apperception) treten ... in einen auffallenden Gegensatz nicht bloss zu den äusseren Naturgesetzen, sondern zu den durchaus noch den Schranken der Naturbestimmtheit unterworfenen psychologischen Associationen." Wundt, Logik II, 503. Vgl. a. a. O. S. 503 ff.

[2] Vgl. Trendelenburg, Log. Unters. I, 36 ff.

wirkung auf den Geist durch den Geist gegeben. Es kann die schon zum intellectuellen Erzeugnisse verarbeitete sinnliche Erkenntniss durch intellectuelle, wenn auch immerhin indirecte Mittheilung, von einem andern Geiste empfangen werden.

Das intellectuelle Besitzthum des Empfangenden wird für den mittheilenden Geist sozusagen die materielle Grundlage seiner Einwirkung. Die geistig schon zubereitete Wahrheit, die letzterer dem erstern entgegenbringt, kann aber für diesen nur dann eine wahre Erweiterung oder Vertiefung seines Wissens, eine Stärkung seiner Erkenntnisskraft werden, wenn er mit activer, lebendiger Kraft sie empfängt und verarbeitet. Und so kehrt sich das Verhältniss um. Der empfangende Geist wird zur wirkenden, die äussere Causalität des einwirkenden Geistes zur materiellen Ursache der ihnen gemeinsamen Wirkung. Beider Thätigkeit ist eine relative, bedingte. Die immanente Causalität bedarf der transeunten, um zur Entfaltung zu gelangen. Die transeunte setzt die immanente als active Bedingung ihrer Einwirkung voraus. Beide durchdringen sich gegenseitig in der einen Wirkung.

Als Grundlage für die Möglichkeit dieses Wechselverhältnisses muss die absolute, allgemeine Giltigkeit der Grundgesetze des menschlichen Denkens vorausgesetzt werden. Dagegen finden wir, dass die schöpferische Denkkraft des Geistes selbst, deren thatsächliche Entfaltung, von gewissen psychologischen Voraussetzungen abhängig, durch die Wechselwirkung mit der Erfahrung und der Causalität eines fremden Geistes vielfach bedingt, angeregt, vervollkommnet werden kann, stets den Charakter des Relativen und des Beschränkten an den Tag legt.

So unterliegt vor allem der positive Gang der menschlichen Erkenntniss gleich den mechanischen Vorgängen, die ihr als physische Bedingungen zu Grunde liegen, dem Gesetze der Zeit. Die Vielheit der durch die Wahrnehmung vermittelten Erkenntnissobjecte, ihre intellectuelle Zergliederung und analytische Durchdringung, ihre Zusammenfassung zu immer höheren Synthesen: dies alles sind Momente und Thätigkeiten, welche nacheinander mehr oder weniger die

ganze Kraft des Denkens in Anspruch nehmen. Dieses Gesetz der Zeit bewegt sich allerdings je nach der Intensität der Geisteskräfte zwischen positiv kaum bestimmbaren Grenzen ziemlich frei [1]. Aber selbst die Intuitionskraft des Genies, welche die in diesem Gesetze sich offenbarende passive Nothwendigkeit des Denkprocesses am freiesten beherrscht, entgeht ihm nicht.

Ein weiteres wichtiges Moment für die Beurtheilung der immanenten Nothwendigkeit des menschlichen Denkens bietet der mächtige Einfluss, den die Macht der Gefühle, die Kraft des freien Willens auf dasselbe auszuüben vermag, ein Einfluss, der sich nicht bloss im allgemeinen auf dessen Richtung und Stärke, sondern auf die Anwendung seiner nothwendigsten Gesetze, ja auf seine Stellung den Grundvoraussetzungen alles Wissens gegenüber erstrecken kann [2]. Von der grössten Tragweite ist er auf dem Gebiete, welches jenseits der Grenzen empirischen Erkennens liegt, wo dem Geiste in der religiös-sittlichen Ordnung die eigentlichste Sphäre der Freiheit sich eröffnet.

4. Der Wille.

In der Thätigkeit des menschlichen Willens offenbart sich eine Causalität, deren eigenthümlicher Charakter zu dem Wesen jener Causalität, mit der wir unsere Betrachtung eingeleitet, im schroffsten Gegensatze steht.

[1] So kann, wie O. Liebmann bemerkt, durch die specifische Schnelligkeit der höheren Geistesfunctionen die Langsamkeit der sinnlichen Perception compensirt oder ganz in den Hintergrund gedrängt werden. Vgl. Zur Analysis der Wirklichkeit, Strassburg 1876, S. 78. 484 ff. Vgl. auch Liébeault, Der künstliche Schlaf S. 80.

[2] Vgl. Rümelin, Reden und Aufsätze. Neue Folge S. 123. Tyndall, Fragmente S. 121: „Ich glaube, dass bei einem vollkommen entwickelten Menschen sogar die Verstandesarbeit bewusst oder unbewusst durch verborgene Strömungen des Gefühlslebens beeinflusst wird. Ich halte es für unmöglich, den Verstand vom sittlichen Gefühle und dem Gemüthe in der Natur des Menschen zu trennen. Der Mensch beobachte sich, und er wird, wenn ich mich nicht sehr täusche, finden, dass in neun Fällen unter zehn moralische oder unmoralische Motive bei ihm die Triebkräfte sind, welche seinen Verstand in Bewegung setzen."

Von dem Begriffe der mechanischen Ursache zu dem der Willensfreiheit führt keine Brücke die Erkenntniss hinüber. Es sind zwei durchaus incommensurable Begriffe. Ja ein unauflösbarer Widerspruch trennt sie voneinander, sobald man erstern als absolute, allumfassende Einheit betrachtet[1].

Der freie Wille setzt alle jene Ursächlichkeitsverhältnisse, von denen bis jetzt die Rede war und welche sämmtlich in der Einheit des menschlichen Wirkens sich durchdringen, als Bedingungen seiner eigenen Thätigkeit voraus. Die mechanischen und physiologischen wie die niederen psychischen Kräfte bilden nicht nur das Gebiet und gleichsam das Material dieser Thätigkeit: sie bezeichnen nicht nur nach einer Seite hin die Grenzen ihrer Macht, sie wirken selbst, nach ihrer Art und durch ihre Gesetze geleitet, activ auf den Willen ein.

Der oft so mächtige Einfluss der physischen Anlagen, des physiologischen Temperaments, der angeborenen Neigungen, der erworbenen Gewohnheiten beweisen es zur Genüge; und es kann wohl nicht geläugnet werden, dass das Gesetz von der Erhaltung der Kraft bis hinauf zur psychischen Thätigkeit eine wenn auch beschränktere Herrschaft behauptet[2].

Durch eine Störung in der Wirksamkeit und dem Zusammenhange der den Willen bedingenden Kräfte kann dessen actuale Energie vermindert, ja sogar vollständig gelähmt werden, wie sie einer Steigerung, einer Vervollkommnung durch eine vollkommenere Harmonie derselben fähig ist[3].

---

[1] Vgl. Du Bois-Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Reden I, 124. Ders., Die sieben Welträthsel. Reden I, 403 ff. Kroman, Unsere Naturerkenntniss S. 241 f. C. Gutberlet, Der Kampf um die Willensfreiheit. Philosoph. Jahrb. 1889, II, 389 ff.; 1890, III, 33 ff., 268 ff.; 1891, IV, 119 ff. Boutroux, De la contingence etc. ch. VII. H. Sommer, Ueber das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit. Kants Versuch, die menschliche Freiheit mit der absoluten mechanischen Naturnothwendigkeit in Einklang zu bringen, muss als gescheitert betrachtet werden. Darüber wie über die weiteren derartigen Versuche vgl. Du Bois-Reymond, Kroman a. a. O. Trendelenburg, Log. Unters. II, 113 ff. [2] Vgl. Boutroux a. a. O. S. 134 ff.

[3] Vgl. Ribot, Les maladies de la volonté, Paris 1889.

Die Causalität des menschlichen Willens ist jedenfalls, weil von aussen bestimmungsfähig und bedingt, keine absolut immanente. Allein sie bekundet damit ihre unvergleichliche Erhabenheit auf dem Gebiete der natürlichen Ursächlichkeit, dass sie durch keine der auf sie eindringenden Causalitäten zu einer bestimmten eigenen Wirksamkeit genöthigt werden kann. Durch erkannte Motive geleitet, von denen selbst er nicht nothwendig abhängt, ist er vielmehr im Stande, jene Causalitätsverhältnisse gleichsam umzukehren, und, mit wunderbarer Energie in die Wechselwirkung der ihn bedingenden Kräfte eingreifend, sie hemmend, weckend, leitend, dem frei gewollten Zwecke unterzuordnen.

Dem Gesetze ähnlich, welches den Intellect zur einheitlichen Erkenntniss aller sich ihm offenbarenden verschiedenartigen Erscheinungen hinleitet, bedingt zwar auch den Willen, dessen Thätigkeit wir vorerst vom rein psychologischen Standpunkte aus betrachten, ein immanentes, nothwendiges Gesetz: der Drang nach Glückseligkeit.

In dem allgemeinen Zwecke der Glückseligkeit findet die psychische Thätigkeit vorläufig ihre nothwendige Einheit. Allein wie der Wahrheitsdrang dem Intellecte, so ist auch dieses Gesetz dem Willen nur in seiner allgemeinsten Form absolut immanent. Wie der Intellect seine ganze Thätigkeit einem aus einseitiger Auffassung seines Objectes gewonnenen Gesetze unterordnen und so zu einer einseitigen Erkenntniss geführt werden kann, so kann auch der Wille durch einen besondern Trieb, eine untergeordnete psychische Causalität sich einseitig bestimmen lassen und die Befriedigung seines Glückseligkeitsdranges in einem solchen „Genusse des Daseins“ suchen, welcher ihn nur wenig über die Sphäre des niedersten psychischen Lebens erhebt und ihn mehr und mehr der Nothwendigkeit seiner niedern Natur anheimfallen lässt.

Seine concrete höhere Einheit, seine inhaltsvolle Nothwendigkeit erhält das Gesetz der Glückseligkeit erst durch das Hinzutreten eines höhern Begriffes, das Zugrundelegen eines höhern Zweckes: den der ethischen Vollkommenheit.

Der möglichst harmonischen Entfaltung des ganzen menschlichen Wesens, der harmonischen Unterordnung der niederen unter die höheren, der sinnlichen unter die geistigen Kräfte, worin diese Vollkommenheit ihren Ausdruck finden soll, steht aber das selbstsüchtige Streben der einzelnen, vor allem der sinnlichen Kräfte nach selbständiger, ja ausschliesslicher Herrschaft entgegen. Zwischen der realen Natur des Menschen und dessen individuellem ethischen Zwecke tritt oft ein mächtiger Gegensatz ein.

Aber der Mensch steht mit seinem Eigenleben und dem Drange, es zu erhalten und zu mehren, nicht allein. Ein neuer Zwiespalt entsteht durch das Gesetz, wodurch er als Glied eines höhern Ganzen zur Erhaltung und Veredlung desselben mitwirken soll.

Mit eigenthümlicher, unabweisbarer Nothwendigkeit drängt sich dieses doppelte Gesetz dem menschlichen Geiste auf. Diese Nothwendigkeit aber, welche als sittliche Verpflichtung, als ein durch den Willen zu verwirklichender höherer Zweck sich uns offenbart, setzt, um aus ihrer idealen Form in die Wirklichkeit zu gelangen, die eigentlichste Bethätigung der Willensfreiheit voraus. Ist nun auch diese, wie schon betont wurde, keine absolut unbedingte, sondern in ihrer Bethätigung an die immanenten Gesetze der Einzelkräfte gebunden und durch das in sich selbst begrenzte und nach allen Seiten abhängige menschliche Wesen beschränkt, so bekundet sie doch gerade in dem Widerstreite, in den sie bei der Durchführung des ethischen Zweckes mit jenen Einzelkräften, ja mit den individuellen Bestrebungen der ganzen Natur des Menschen geräth, eine so tiefgehende Macht der Veränderung, dass die causale Nothwendigkeit letzterer als eine durchaus relative, bedingte und bestimmbare erscheinen muss. Weder die organische reale Einheit der menschlichen Natur, noch die ideale Einheit ihres individuellen natürlichen Zieles bilden ein in sich so unbedingt abgeschlossenes System, dass sie nicht mit ihren Gegensätzen in eine höhere Einheit erhoben werden könnten.

5. Das religiöse Leben.

Die Betrachtung der ethischen Thätigkeit des menschlichen Geistes eröffnet uns so ein noch höheres Gebiet causaler Beziehungen, die tiefste Quelle der menschlichen Freiheit.

Die ethische Verpflichtung, somit auch die ethische Gesinnung führt, tiefer geschöpft, auf etwas, das über dem Menschen steht, ist ohne Beziehung auf den göttlichen Willen ein undenkbarer Begriff.

„Das Denken", sagt Trendelenburg, „hat in der Auffassung Gottes seinen tiefsten und heiligsten Gegenstand. Wenn sich der Mensch nicht spalten soll, wie die wissenschaftliche Betrachtung ihn mit leichter Mühe spaltet, wenn der Mensch im Handeln ganz sein und sein ganzes Wesen abdrücken soll, so muss sein Glaube, seine Vorstellung des Göttlichen bestimmend eingreifen. Zu einer begreifenden Entwicklung des menschlichen Lebens reichen also die natürlichen Elemente nicht aus. Es sind nur künstliche Charaktere und meistens Missgebilde, wo sich ohne Hinblick auf das Göttliche ein sittliches Handeln ausbildet ... Die genetische Betrachtung wird hiernach das Religiöse in seinem Einfluss auf das Ethische aufnehmen müssen."[1] Unsere Betrachtung der dem menschlichen Wesen und Wirken eigenthümlichen Causalitätsverhältnisse findet somit erst in der causalen Beziehung der höchsten Gegensätze, des Natürlichen zum Uebernatürlichen, des menschlichen Geistes zum persönlichen Gott, mit einem Worte in der Religion ihren vollendeten Abschluss.

Drittes Kapitel.

Die Geschichte in ihrem causalen Zusammenhange.

Durch die Betrachtung der individuellen Thätigkeit des menschlichen Geistes wurden wir bereits auf die gesellschaftlichen Causalitätsbeziehungen hingewiesen, die das geistige Leben der Menschheit als solcher begründen.

[1] Logische Unters. I, S. 85 f.

Diese Beziehungen in ihrer genetischen Entwicklung zu erforschen, gehört zur wesentlichsten Aufgabe der höhern Geschichtswissenschaft.

Es hat sowohl von seiten des Materialismus als von seiten der verschiedenen pantheistischen Richtungen nicht an grossartigen Versuchen gefehlt, alle geschichtlichen Erscheinungen auf eine immanente Causalität zurückzuführen und so die Geschichte zum Range einer absoluten Wissenschaft zu erheben [1].

Indes haben doch die geschichtlichen Thatsachen selbst einen zu lauten Protest gegen eine solche Wissenschaft erhoben, als dass es zu ihrer Widerlegung noch einer nähern Würdigung ihrer Grundprincipien bedürfte [2].

Der in jenen philosophischen Systemen bis auf die Spitze getriebene Einheitsgedanke hat bei nüchterneren Geistern, wenn auch in gemilderter Form, dennoch eine so einseitige Auffassung der geschichtlichen Causalitätsbeziehungen hervorgerufen, dass dadurch dem Wunder in der Geschichte die natürliche Grundlage vollständig entzogen wird.

---

[1] Siehe Hegel, Encyklopädie III, § 549 ff. Ihm ist die Weltgeschichte „die Entwicklung des an sich seienden Geistes zum Weltgeiste". Eine „Wahlfreiheit" kann es nicht geben, da die dialektische Bewegung des Begriffs in der gesammten Entwicklung des objectiven Geistes eine nothwendige ist. (Ebend.) „Aller Culturverlauf ist nur ein Naturprocess", sagt Hellwald; vgl. Jodl, Culturgeschichtschreibung S. 63. Vgl. E. Bernheim, Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie, Göttingen 1880; Lehrbuch der histor. Methode, Leipzig 1889, S. 59 ff., 466 ff. Rougemont, La philosophie de l'histoire aux différents âges de l'humanité, Paris 1874, l. IX—XII. R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte. Darstellung und Kritik der Versuche zu einem Aufbau derselben, Göttingen 1878. J. G. Droysen, Die Erhebung der Geschichte zum Range einer Wissenschaft (gegen Buckle), in Sybels Histor. Zeitschr. IX, 1863. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 5 ff. E. Zittelmann, Der Materialismus in der Geschichtschreibung, in Preuss. Jahrb. 1879, XXXVII, XXXVIII.

[2] Vgl. die in Anm. 1 citirten Werke. Wie weit man auf dem Wege der materialistischen Geschichtserklärung gehen kann, zeigt E. Sasse, Das Zahlengesetz in der Völkerreizbarkeit, eine Anregung zur mathematischen Behandlung der Weltgeschichte, Brandenburg 1877.

So will die empirisch-naturwissenschaftliche Richtung, welche die Zurückführung der geistigen Erscheinungen auf ein einheitliches, nothwendiges Naturgesetz wenigstens als eine praktische Unmöglichkeit anerkennt, das Wechselverhältniss zwischen Natur und Geist auf naturwissenschaftlichem und technischem Gebiete als die einzige einer wissenschaftlichen Geschichtsforschung würdige Causalitätsbeziehung betrachtet wissen[1]. Dass die mannigfachen Erscheinungen derselben sich wenigstens auf eine kleine Anzahl abstracter, allgemein nothwendiger Gesetze zurückführen lassen, aus denen sie dann wiederum durch zwingende Deduction abgeleitet werden können, wird dabei als selbstverständliches Postulat vorausgesetzt. In der möglichst vollkommenen Anwendung derselben wäre das Ideal der Geschichtswissenschaft zu suchen.

Gleichfalls vorausgesetzt wird die unbewiesene Thatsache, dass in die unverrückbare Nothwendigkeit jenes Wechselverhältnisses keine verändernde Causalität einzugreifen vermöge.

Dieser, an den sogen. „dogmatischen Materialismus" sehr nahe grenzenden Richtung steht die „empirisch-psychologische" gegenüber. Sie will die allgemeinen psychologischen Kräfte, aus denen die geistigen Erscheinungen der Geschichte sich entwickelt haben, und welche sie als „Volks"- oder „Zeitgeist" zur begrifflichen Einheit zusammengefasst, erforschen und erblickt in dessen immanenter, nothwendiger Ursächlichkeit den philosophischen Kern der Geschichte[2]. Voll-

[1] Du Bois-Reymond, Culturgeschichte und Naturwissenschaft, Leipzig 1878, S. 34. Reden I, 240—306: „Wir sagen, Naturwissenschaft ist das absolute Organ der Cultur, und die Geschichte der Naturwissenschaft die eigentliche Geschichte der Menschheit." Vgl. dag. E. Bernheim, Geschichtsforschung S. 70 ff. O. Lorenz, Die Geschichtswissenschaft I, Abschn. 3: Die naturwissenschaftliche Geschichte, und Abschn. 4: Die Culturgeschichte.

[2] Diese Richtung ist in Deutschland namentlich durch die 1860 von Lazarus und Steinthal gegründete „Zeitschrift für Völkerpsychologie" vertreten. S. daselbst im I. Bd. Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie S. 1—73. Vgl. W. Wundt, Ueber Ziele und Wege der Völker-

kommen berechtigt, solange man sich seines relativen Charakters bewusst bleibt, leidet jedoch dieser Erklärungsversuch an derselben Einseitigkeit wie der soeben gekennzeichnete, falls der ihm zu Grunde liegende Causalitätsbegriff, nach der Richtung des pantheistischen Systems hin, dem seine Benennung entlehnt ist, überspannt wird.

Wenn aber auf irgend einem Gebiete menschlichen Erkennens eine möglichst allseitige Auffassung des Objectes erforderlich ist zur Wahrung der wissenschaftlichen Objectivität, so ist es auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft.

Es weist übrigens die geschichtliche Entfaltung des gesellschaftlich-geistigen Lebens der Menschheit eine solche Fülle zusammenwirkender Kräfte, ein so mächtiges Ineinandergreifen der tiefsten Gegensätze auf, dass man sowohl von materialistischer bezw. positivistischer als pantheistischer Seite vielfach darauf verzichtet, alle diesbezüglichen Erscheinungen auf den vorgefassten Einheitsbegriff zurückzuführen. Man hat aber, um diesen zu retten, einen bequemen Ausweg gefunden: die geschichtliche Wirklichkeit einfach nach seinem Masse zugeschnitten und alles, was in das System nicht passte, als ungeschichtlich oder doch einer wissenschaftlichen Geschichte unwürdig erklärt. Auf diese Weise ist es allerdings gelungen, aus dem Verlauf der geschichtlichen Entwicklung gewisse allgemeine Formeln zu abstrahiren, die man als Gesetze der Geschichte hinstellte. Allein näher betrachtet, decken sich diese Gesetze in Bezug auf Sicherheit und ausnahmslose Nothwendigkeit, sei es mit den mechanischen Naturgesetzen, sei es mit den logischen Gesetzen des menschlichen Geistes, durchaus nicht[1]. Selbst für die allgemeinsten physischen, psychischen und so-

---

psychologie, in Philos. Studien, herausgeg. von W. Wundt, 1888, IV, 4. Bernheim, Geschichtsforschung S. 122 ff.

[1] Vgl. Rümelin, Reden und Aufsätze S. 1 ff.: Ueber den Begriff eines socialen Gesetzes. Neue Folge S. 118 ff: Ueber Gesetze der Geschichte. J. G. Droysen (Histor. Zeitschr. IX, 1 ff.): Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft. E. Bernheim, Verhältniss der Geschichte zur Naturwissenschaft, im Lehrbuch der historischen Methode S. 70 ff.

cialen Grundbedingungen des historischen Werdens können sie auf eine absolute Giltigkeit keinen Anspruch machen, da durch die freie schöpferische Kraft des Geistes jenes Abhängigkeitsverhältniss vielfach durchbrochen und verändert wird. Je höher wir die Stufen der verschiedenen historischen Causalitätsverhältnisse hinaufsteigen, desto mehr verlieren diese angeblich nothwendigen Gesetze an Bedeutung, Giltigkeit, Wahrheit. Je näher die concreten lebendigen Beziehungen der geschichtlichen Factoren ins Auge gefasst werden, desto mehr treten die allgemeinen, aus den Beharrungselementen der menschlichen Natur und ihrer physischen Bedingungen sich ergebenden Gesetze in den Hintergrund, um speciellen, individuellen Regeln Platz zu machen, welche keine abstracte Formulirung zulassen und nur für die betreffenden concreten Erscheinungen Geltung besitzen[1].

Sehen wir von jenen einseitigen Auffassungen ab, welche die geschichtliche Entwicklung als das Resultat einiger abstracten, absolut nothwendigen Gesetze betrachten, so drängt sich uns doch die Frage auf, in welcher Form das allgemeine Causalitätsgesetz, dessen Giltigkeit auf diesem Gebiete wir bereits anerkannt haben, hier zur Geltung kommt.

Ein tieferes Eingehen in das Wesen der verschiedenen Naturvorgänge liess uns in denselben ein Doppeltes unterscheiden: einerseits das gegenseitige Abhängigkeitsverhältniss, der wirksame Zusammenhang der causalen Elemente, andererseits die diesen Elementen inhärirende individuelle Kraft: die äussere und die innere, die transeunte und die immanente Causalität. Damit ist innerhalb der aus beiden Elementen zusammengesetzten Naturcausalität ein Grundgegensatz gegeben, welcher von vornherein der behaupteten absoluten Einheit und Nothwendigkeit derselben widerspricht. Dieser Gegensatz gestaltet sich zu einem immer tiefern Zwiespalte, wenn wir die abgestuften Reiche der Natur, bis zum freien menschlichen Geiste, nacheinander in unsere Betrachtung

[1] Vgl. Boutroux, De la contingence etc. ch. VII. Wundt, Logik II, 543.

ziehen. Das gegenseitige Abhängigkeitsverhältniss verliert immer mehr an Bestimmtheit durch das Auftauchen immer selbständigerer Kräfte. Um so mächtiger, um so inniger gestaltet sich das gegenseitige Zusammenwirken. Und so entstehen organische Einheiten, in denen, von der mechanischen Bestimmtheit bis zur sittlichen Freiheit, die entgegengesetztesten Formen natürlicher Causalität sich in der Wirksamkeit bedingen, ohne ihr Eigenwesen zu verlieren; in denen die Thätigkeit der physischen Kräfte mit ihren nothwendigen Beharrungsgesetzen als Mittel dient zum freien, geistigen Fortschritte.

In der geschichtlichen Entwicklung treten uns diese Causalitätsverhältnisse zum Theil in den bereits dargelegten, zum Theil in neuen Formen entgegen. Hat doch selbst die pantheistische Schule dem Probleme nicht entgehen können, wie der Gegensatz zwischen Nothwendigkeit und Freiheit im geschichtlichen Werden sich versöhnen lasse. Dass der Versuch einer Lösung durch Verwischung der realen Unterschiede, namentlich durch Verflachung des Freiheitsbegriffes, als ein missglückter zu bezeichnen ist, geht schon aus der Unrichtigkeit des leitenden Grundsystems hervor.

Die erste charakteristische Form jenes Gegensatzes offenbart sich in dem Grundverhältnisse zwischen dem geschichtlichen Leben und den äusseren Naturbedingungen. Mit seinen nothwendigen Gesetzen bildet der Naturzusammenhang das nothwendige Substrat der Geschichte[1]. Die Abhängigkeit der geistigen Entwicklung von den bestimmten Eigenschaften dieses Zusammenhanges weist uns auf eine Seite des geschichtlichen Causalitätsgesetzes hin. Aber die Auffassung, als sei diese Abhängigkeit derart gleichmässig, dass die Geschichte der verschiedenen Völker, wie der gesammten Menschheit, in

[1] Ueber den Einfluss der äussern Natur auf die socialen Verhältnisse der einzelnen Völker und die Geschichte der Menschheit überhaupt vgl. K. Ritters grundlegendes Werk: Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen etc., Berlin 1830—1858, 20 Bde. Ratzel, Anthropogeographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte, 1882. v. Baer, Studien I, 3 ff.

den äusseren Naturverhältnissen vorgezeichnet und schlechthin vorbestimmt sei, entspricht den objectiven Thatsachen nicht. „Das Ringen der geistig-sittlichen Kräfte mit den Bedingungen der todten Räumlichkeit hat vielmehr, wie Dilthey treffend bemerkt, bei den geschichtlichen Völkern, im Gegensatz zu den geschichtlosen, das Verhältniss von Abhängigkeit beständig vermindert.“ [1] Das Causalitätsverhältniss zwischen den physischen Naturbedingungen und der geistigen Geschichte lässt sich unmöglich als ein absolutes, ein ausschliesslich durch die immanente Nothwendigkeit der ersteren bestimmtes auffassen.

Noch mächtiger jedoch offenbart sich die freie Macht des Geistes, wenn wir jenes Verhältniss von einer andern Seite betrachten. In der Bewältigung der Natur ist der Geist an ihre Gesetze gebunden, und seine fortschreitende Herrschaft ist durch deren Erkenntniss und die Anpassung an dieselben bedingt. Natura non nisi parendo vincitur. Aber durch veränderndes Eingreifen in die Naturbedingungen lässt der menchliche Geist neue concrete Naturgesetze hervortreten, deren Erkenntniss und Benutzung er wiederum zu einer tiefern Beherrschung der Natur gebraucht.

Man hat es vergebens versucht, die Geschichte dieser fortschreitenden Siege des Geistes über die Natur gewissen allgemeinen, nothwendigen Gesetzen unterzuordnen [2]. Der Naturalismus war hierin ebenso unglücklich wie der Pantheismus.

Der bedeutende Einfluss der ethischen und religiösen Momente auf die Gestaltung jenes Verhältnisses passt nicht in Hegels dialektische Entwicklung. Wenn für Buckle daraus nur störende Unregelmässigkeiten entstehen, von denen der wissenschaftliche Historiker abstrahiren müsse, so bekundet schon die Armseligkeit der von ihm entdeckten „Wissenschaft“, welch massgebende Stellung jene „Unregelmässigkeiten“ innerhalb der wahren, lebendigen Geschichte einnehmen.

---

[1] Dilthey, Einl. in die Geisteswiss. S. 24. Rümelin, Ueber Gesetze der Geschichte. Reden und Aufsätze. Neue Folge S. 134. Vgl. Ratzel, Anthropogeographie S. 50 f. 62 ff. 416.

[2] Rümelin a. a. O. S. 144 f.

Wird indes die Einwirkung der sittlich-religiösen Anschauungen auf die Entwicklung der Naturwissenschaft und Technik, wie es durch Du Bois-Reymond[1] geschieht, einigermassen gewürdigt, so ist es doch wiederum eine merkwürdige Einseitigkeit, in letzterer den Kernpunkt der Geschichte, ja die einzig wahre Geschichte der Menschheit zu erkennen und allen übrigen geistigen Erscheinungen nur insofern einen geschichtlichen Werth beizulegen, als sie auf die theoretischen und praktischen Beziehungen des Geistes zur Natur irgend einen Einfluss ausgeübt haben[2]. Ein solcher Standpunkt richtet sich selbst!

In dem ethischen und namentlich in dem auf dieses tief einwirkenden[3] religiösen Leben der Menschheit erblicken wir nicht nur ein selbständiges, sondern das höchste und wichtigste Gebiet der Geschichte[4]. Der Versuch, Ethik und Religion auf einen physischen Naturtrieb, somit auf Mechanik (!) zurückzuführen, musste sich als ein wissenschaftliches Wagestück der schlimmsten Art herausstellen. Welche Hoffnungen legte nicht der Materialismus auf die hochgepriesenen Fortschritte der Statistik, und — die berufensten Vertreter der jungen Wissenschaft haben sie selbst vernichtet[5].

---

[1] Culturgeschichte und Naturwissenschaft. Reden I, 264 ff.: „Die neuere Naturwissenschaft, wie paradox dies klinge, verdankt ihren Ursprung dem Christenthum.“ [2] Vgl. oben S. 48, Anm. 1.

[3] Ueber den geschichtlichen Einfluss der Religion auf das sittliche Leben der Völker vgl. W. Paszkowski, Die Bedeutung der theologischen Vorstellungen für die Ethik, Berlin 1891. Mit der hier vertretenen Auffassung von der Perfectibilität der christlichen Religion können wir uns allerdings nicht einverstanden erklären. Vgl. dazu Philos. Jahrb. 1891, IV, 449 ff.

[4] Vgl. Rümelin, Reden und Aufsätze, Tübingen 1875, S. 29 ff. Neue Folge S. 147 f.

[5] Vgl. Gutberlet, Ueber Moralstatistik (Natur und Offenbarung, Jahrg. 1886). E. Rehnisch, Ueber Moralstatistik (Zeitschr. für Philosophie und philosophische Kritik. Neue Folge, Bd. 68. 69). M. W. Drobisch, Die moralische Statistik und die Willensfreiheit, Leipzig 1867. A. E. Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers IV, 495 ff. G. Rümelin, Reden und Aufsätze S. 14 ff., 208 ff., 265 ff. Lotze, Microcosmus Bd. III, Buch VII, Kap. 3.

Freiheit ist und bleibt auf diesem Gebiete der mächtigste Factor.

Und doch — wer wollte es läugnen? — auch hier treten Regelmässigkeiten zu Tage, welche auf eine gesetzmässige Bedingtheit hinweisen, eine Bedingtheit, die sich mit dem oben besprochenen Verhältnisse einigermassen vergleichen lässt. Sie beruht auf einer doppelten Nothwendigkeit. Die eine, in der gemeinsamen physischen und psychischen Natur der Menschheit gegründet, hat sich als relativ und bestimmungsfähig erwiesen. Die andere, als ideales Gesetz dem Geiste sich aufdrängend, trägt das Merkmal des Absoluten. Aus ihrem Gegensatze entsteht die geschichtliche Aufgabe der Freiheit. Wird diese Aufgabe von einem Theile der Menschheit nicht erfüllt, so fällt dieser der niedern Naturnothwendigkeit mehr und mehr anheim, und es vollzieht sich in der geschichtlichen Entwicklung ein geistiger Rückschritt, während die wachsende Unabhängigkeit des freien Geistes von der physischen Nothwendigkeit, in der Verwirklichung seiner geistigen und sittlich-religiösen Ideale, den geschichtlichen Fortschritt bekundet[1].

Den tiefsten und eigenthümlichsten Gegensatz zur physischen Natur, den mächtigsten Fortschritt begründet in der Geschichte die Wirksamkeit der geistigen Individualitäten.

Es ist zwar eine vollkommen berechtigte Forderung, die von verschiedenen Seiten an die moderne Historiographie herantritt, dass mehr, als es bis heute geschehen, die Thätigkeit der grossen Massen, die Entwicklung des Volksgeistes, der ruhige, stete Verlauf des Volkslebens, die alltäglichen, minder eclatanten Erscheinungen, im Gegensatze zu dem Wirken der „grossen Männer“ und den „ausserordentlichen Thatsachen“, Berücksichtigung finden mögen[2].

---

[1] Vgl. v. Baer, Reden I, 69 ff.

[2] Vgl. die verschiedenen socialistisch-naturwissenschaftlichen Richtungen in der Geschichtsauffassung von Comte, Buckle, Du Bois-Reymond. — E. Bernheim, Geschichtsforschung S. 46 ff. L. Bourdeau, L'histoire et les historiens, Paris 1888, p. 13—123.

Welch bedeutenden Factor das völkerpsychologische Element, das allgemeine Zusammenwirken aller, auch der gewöhnlichsten, geistigen Arbeiter, und die dadurch bedingte langsame, gleichsam latente Entwicklung des gesellschaftlichen geistigen Lebens darstellen, soll durchaus nicht verkannt werden.

Nicht minder bedeutsam ist das Verhältniss, welches als eine andere Seite des geschichtlichen Causalitätsgesetzes sich bezeichnen lässt: die Wirksamkeit der grossen Individualitäten wird durch jene gemeinsame und stete Thätigkeit bedingt und gleichsam getragen, und wächst nur dann zum mächtigen geschichtlichen Factor heran, wenn sie die allgemeinen geistigen Elemente, die sie vorfindet, berücksichtigt und sich ihrer als selbständiger Werkzeuge zu bedienen versteht; die grossen, ausserordentlichen Ereignisse, welche gleichsam unvermittelt in dem Verlaufe des geschichtlichen Lebens ausbrechen, sind meist nur die plötzliche Auslösung langsam in der Masse angehäufter Spannkräfte.

Aber nur eine höchst einseitige Geschichtsauffassung wird deshalb die Macht des Individuellen, die schöpferische Kraft, welche aus dessen Tiefen hervorquillt, die Freiheit, mit welcher es, trotz aller Gebundenheit, in den allgemeinen geistigen Zusammenhang hineingreift und, dessen Gesetze gebrauchend, doch über sie waltet, die grossartigen Wirkungen endlich verkennen, welche es hervorzubringen, die gegensätzlichen Richtungen, die es dem geistigen Leben der Menschheit mitzutheilen, die höhere Einheit, zu welcher es die in allgemeiner Gebundenheit schlummernden geistigen Elemente zu erheben vermag[1].

[1] Falsch, weil einseitig, ist deshalb Steinthals Behauptung: „Geistig schafft nicht das Individuum die Gesammtheit, sondern der Gesammtgeist schafft den Einzelgeist: dies Grundgesetz ist auf Ethik und Religion nach allen Seiten ihrer Bethätigung sowohl als auch auf ihren idealen Gehalt anzuwenden“ (Zeitschr. für Völkerpsychol. VIII, 259). Ebenso einseitig ist die Ausführung von Bourdeau a. a. O. Ueber das Verhältniss des Individuellen zur allgemeinen, sowohl physischen als psychologischen Causa-

Und diese Einheit lässt sich wohl in ihren Bestandtheilen gemäss der mechanischen, physiologischen und allgemein psychologischen Causalität erklären, in ihrer eigenthümlichen Kraft, Tiefe und Erhabenheit aber aus denselben nicht ableiten.

So wird die Continuität und Stetigkeit des gesellschaftlich-geistigen Lebens, wenn auch nie schlechthin aufgehoben — denn auch die neuen Schöpfungen treten in sie hinein —, doch vielfach durchbrochen. So offenbart sich an unzähligen Punkten der geschichtlichen Entwicklung die Macht des freien Gedankens über die nothwendige Natur. Den höchsten Grund aber für das harmonische Zusammenwirken dieser Gegensätze werden wir nur ausserhalb der realen geschichtlichen Factoren annehmen können[1].

Hiermit liessen sich unsere Erörterungen über das Wesen der natürlichen Causalität, so weit es für den hier zu verfolgenden Zweck aus den verschiedenen Erfahrungswissenschaften bestimmt werden kann, abschliessen.

Alle Erscheinungen und Thatsachen, die auf irgend eine Weise dem Begriffe des eigentlichen „Wunders" entsprächen, mussten systematisch aus dieser Betrachtung ausgeschlossen werden. Handelt es sich ja eben um die Frage, ob sie nicht, ihrer innern Unmöglichkeit wegen, aus dem Gebiete der Erfahrungsthatsachen von vornherein auszuschliessen sind.

Dagegen dürfte das dunkle Gebiet jener Phänomene, deren aussergewöhnlicher Charakter so häufig zur Vergleichung, ja

---

lität in der Geschichte vgl. E. Bernheim, Geschichtsforsch. S. 76 ff., 126 ff. Jodl, Culturgeschichtschreibung, Halle 1878, S. 100 f. Droysen, Historik S. 64 ff.; Histor. Zeitschr. IX, 13 ff. Boutroux, De la contingence etc. p. 139 ss. H. Ritter, Renan u. s. w. S. 94 ff. W. v. Humboldt, Aufgabe des Geschichtsforschers S. 18: „Was wie ein Wunder entsteht, sich wohl mit mechanischen, physiologischen und psychologischen Erklärungen begleiten, aber aus keiner solchen wirklich ableiten lässt, das bleibt innerhalb jenes Kreises nicht bloss unerklärt, sondern auch unerkannt." Vgl. ebendas. S. 20. 22.

[1] Vgl. Humboldt a. a. O. S. 18.

zur Gleichstellung mit dem Wunder Anlass gegeben, um so weniger hier übergangen werden, als sie uns ein neues wichtiges Moment zur Lösung unseres Problems darbieten.

Viertes Kapitel.

Die ausserordentlichen Erscheinungen des Hypnotismus und Spiritismus.

Die Frage nach der wissenschaftlichen Bedeutung der hypnotischen und spiritistischen Erscheinungen hat die wissenschaftliche Welt unserer Tage in nicht geringe Aufregung gebracht.

Einige sind so ausserordentlicher Natur, stehen in so schroffem Gegensatze zu den bisherigen Ergebnissen der empirischen Forschung, dass die berufensten Vertreter letzterer, auf die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze und den Nachweis vielfacher absichtlicher oder unwillkürlicher Täuschungen in der Hervorbringung oder Beobachtung dieser Phänomene sich stützend, für ihre vollständige Vernachlässigung sich erklären. Andere dagegen verlangen, dass sie in der Forschung nach den tieferen Gesetzen der Natur als vollberechtigte wissenschaftliche Thatsachen Berücksichtigung finden.

Mag diese Forderung ihrem ganzen Umfange nach mit der Sicherheit unserer Naturerkenntniss schwer vereinbar erscheinen, die durchaus negative Stellung, welche die grössere Zahl hervorragender Naturforscher dem Spiritismus und den damit verwandten ausserordentlichen Erscheinungen des Hypnotismus gegenüber immer noch einnehmen, wird in Anbetracht so vieler, zum Theil von ernsten Forschern actenmässig niedergelegten Zeugnisse sich kaum rechtfertigen lassen.

Ein ebenso ungerechtfertigtes Verfahren ist es aber, wenn man durch Zurückführung aller bis jetzt unerklärten Thatsachen auf eine ausserweltliche, dämonische Causalität den gordischen Knoten einfach zerhauen will.

Bezüglich vieler unzweifelhaften und nun auch von den meisten anerkannten Phaenomene des sogenannten Lebens-

magnetismus oder Hypnotismus[1] ist eine Ableitung aus natürlichen Ursächlichkeitsverhältnissen nicht ohne Erfolg versucht worden. Bei ihrer grossen Mannigfaltigkeit lässt sich in der That oft eine so constante Regelmässigkeit, ein so intimer Zusammenhang mit den bekannten Bedingungen der psychophysischen Thätigkeit des Menschen nachweisen, dass ihre adäquate Ursache wohl meist in dem Gebiete der psychophysischen Kräfte gefunden werden kann.

Die Sicherheit bezüglich der unverbrüchlichen Nothwendigkeit der durch die empirische Wissenschaft bereits festgestellten Naturgesetze wird durch diese scheinbar ausserordentlichen Erscheinungen keineswegs in Gefahr gesetzt. Wohl aber tritt durch dieselben der relative Werth, die vielfache Bedingtheit, die Zusammengesetztheit, Bestimmbarkeit dieser Gesetze mächtig zu Tage.

Die Frage, ob in dem Hervorbringen der hypnotischen Zustände und Veränderungen das physiologische oder das psychologische Moment, die physische Einwirkung auf den Organismus, die functionelle Veranlagung des Nervensystems oder die psychische Macht der „Suggestion" den Ausschlag gebe, braucht nicht einseitig beantwortet zu werden. Die Thatsachen, welche sowohl für die eine als für die andere Lösung sprechen, bieten den Beweis, dass es sich hier um wirksame Wechselbeziehungen zwischen der physischen und psychischen Natur des Menschen handelt[2].

---

[1] Literatur siehe bei M. Dessoir, Bibliographie des modernen Hypnotismus, Berlin 1888, Nachtrag 1891; Philosoph. Jahrb., herausgeg. von C. Gutberlet, IV, 215 ff. Ueber den Hypnotismus im Mittelalter vgl. die interessante Studie von Eug. Portalié: Études religieuses etc. 29e année, 1892, tom. 55, p. 481 ss.

[2] Vgl. Premier congrès international de l'Hypnotisme expérimental et thérapeuthique, tenu à l'Hôtel-Dieu de Paris du 8 au 12 Août 1889. Comptes rendus publiés sous la direction du Dr. Edgar Bérillon, Paris 1889, p. 78 ss., 98 ss. Bernheim, Hypnotisme, suggestion, psychothérapie, Paris 1891. A. A. Liébeault, Der künstliche Schlaf und die ihm ähnlichen Zustände. Deutsch von D. O. Dornblüth, Leipzig und Wien 1892. J. Braid, Der Hypnotismus. Ausgewählte Schriften, deutsch

Ob wir mit Heidenhain[1], Bäumler[2], Charcot[3] und der Pariser Schule in dem Hypnotismus eine „vorübergehende Aufhebung der normalen Subordination der verschiedenen Hirnthätigkeiten", „eine Thätigkeitshemmung der Ganglienzellen der Grosshirnrinde, herbeigeführt durch schwache anhaltende Reizung der Hautnerven des Antlitzes, oder der Gehör- oder Sehnerven", einen „hysterischen Zustand" erblicken; ob wir, den Vertretern der Schule von Nancy folgend, ihn mit Liébeault[4], Bernheim[5], G. H. Schneider[6] „in einer künstlich erzeugten abnormen Einseitigkeit des Bewusstseins", in einer durch die Macht der Suggestion herbeigeführten „einseitigen Verdichtung der Aufmerksamkeit" und deren Einwirkung auf den Organismus bestehen lassen — es offenbaren sich hier im wesentlichen dieselben Causalitätsgegensätze und Verhältnisse, wie wir sie im frühern nachgewiesen haben.

Es gibt im menschlichen Mikrokosmos noch weniger als in der mechanisch-physischen Welt ein absolut nothwendiges und einheitliches Grundgesetz, aus welchem seine Gesammtthätigkeit sich ableiten liesse, eine absolut nothwendige, in sich abgeschlossene Kraft, welche seine Entwicklung schlechthin beherrschte.

Der normale Zustand, die normale Wirksamkeit dieses Mikrokosmos ist vielmehr die Resultante des Zusammenwirkens verschiedener sich gegenseitig bestimmender Kräfte und Gesetze, welche in der substantiellen Einheit des Geistes ihre

---

herausgeg. von W. Preyer, Berlin 1882. I: Die Macht des Geistes über den Körper S. 1 ff.

[1] Der sogen. thierische Magnetismus, 4. Aufl., Leipzig 1880, S. 39 f.

[2] Der sogen. animalische Magnetismus oder Hypnotismus, Leipzig 1881, S. 51 ff.

[3] Essai d'une distinction nosographique des divers états nerveux, compris sous le nom d'hypnotisme. Compt. rend. de l'Académie des sciences t. 94, p. 403 ss. Hypnotisme et suggestion. Gazette des hôpitaux, an. 58, Paris 1884. p. 593 ss. [4] A. a. O. S. 54 u. a.

[5] A. a. O. S. 95: „Tout est dans la suggestion." S. 24 ff.

[6] Die psychologische Ursache der hypnotischen Erscheinungen, Leipzig 1880, S. 32.

harmonische Synthese finden, in dessen Beschränktheit aber und in der Abhängigkeit seines Wirkens von dessen physischen Bedingungen die Möglichkeit, ja die theilweise Nothwendigkeit einseitiger Bethätigung gegeben ist.

Diese Einseitigkeit des psychischen Lebens und dadurch der organischen Thätigkeit, oder umgekehrt, welche in den gewöhnlichen, alltäglichen Verhältnissen zwischen mehr oder weniger bestimmten Grenzen sich bewegt, erfährt in den krankhaften Erscheinungen des Hypnotismus eine ungewöhnliche Steigerung. In der Störung des Gleichgewichtes zwischen den verschiedenen psycho-physischen Functionen, wodurch die eine gehemmt wird, die andere an Intensität gewinnt, finden die meisten auffallenden Wirkungen des Hypnotismus ihre natürliche Erklärung. Welch beinahe unermesslichen Spielraum die Beharrungsgesetze dem Wechsel des Werdens überlassen, bestätigen die hypnotischen Vorgänge in überraschender Weise. Das Gesetz von der Erhaltung der vitalen Energie, wie das der Erhaltung der mechanischen Kraft beherrschen sie ganz und gar. Die Nervenkräfte nehmen im ganzen übrigen Haushalt ab, wenn sie in einem Theil anwachsen, und umgekehrt. Dasselbe gilt nach Liébeault von der Einwirkung des Gedankens auf den Körper[1]. Eine gegensätzliche Verschiebung[2] erfährt aber das Gesetz von dem Gleichgewicht der Kräfte in der Hypnose, ein Beweis dafür, dass wir es hier mit einem weit bedingtern Gesetze zu thun haben, dessen Wirkungen durch äusseres Eingreifen wie durch psychische Bethätigung aufgehoben werden können.

In diesem Sinne sind eine Reihe von aussergewöhnlichen Erscheinungen zu deuten, die man geneigt wäre, vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus, von vornherein als unmöglich zu betrachten. So beruhen wohl manche auffallende dynamische Wirkungen auf einer anormalen Steigerung der Muskelkraft, die auf Kosten anderer organischen Thätig-

[1] Liébeault, Der künstliche Schlaf S. 5. [2] Ebend. S. 53 ff.

keiten sich vollzieht[1], während die hypnotischen „Wundercuren", die sich übrigens nur auf functionelle oder damit eng zusammenhängende Störungen beziehen, ebenfalls eine derartige Potenzirung der Nerventhätigkeit voraussetzen. Manche optischen „Wunder" des Hypnotismus, manche Erscheinungen des sogen. „Gedankenlesens" mögen in einer ähnlich erhöhten Erregbarkeit des Sehapparates, der Gehör- oder Gefühlsnerven ihre Erklärung finden[2]. Die thatsächlich in vielen Fällen vorhandene scheinbare Erhöhung der intellectuellen Thätigkeiten während des hypnotischen Traumzustandes[3] ist meistens einer einseitigen Steigerung des Gedächtnisses, wodurch scheinbar erloschene Vorstellungen wieder geweckt werden, oder einer auch einseitigen Anspannung der Associations- bezw. Urtheilskraft zuzuschreiben. Dass man durch die „Verdichtung der Aufmerksamkeit" auf die inneren körperlichen Organe die Fähigkeit, noch nicht wahrnehmbare Spuren von Krankheiten zu entdecken[4], oder die unbewusste psychische Thätigkeit, die der Entwicklung und Bethätigung des Organismus vorsteht, in bewusste Gedanken zu überführen, hervorbringen könne, ist allerdings eine noch recht problematische Auffassung. Zur Erklärung gewisser hypnotischer, angeblich prophetischer Erkenntnissthatsachen mag sie als nicht ganz unberechtigte Hypothese gelten.

Wie dem auch sein mag, die meisten beglaubigten Wirkungen des Hypnotismus lassen sich, dem oben erwähnten Gesetze gemäss, natürlich erklären. Wir mögen nun die aussergewöhnliche Steigerung gewisser menschlicher Thätigkeiten als die unmittelbare Wirkung der Gedankenconcentration, oder

---

[1] Liébeault, Der künstliche Schlaf S. 52 f.

[2] Ebend. S. 49. A. Moll, Der Hypnotismus, Berlin 1889, S. 67 ff.

[3] G. H. Schneider, Die psychol. Urs. der hypnot. Erschein. S. 29: „Ich sage scheinbar erhöht, denn niemals kommen Dinge zu Tage, welche ausserhalb der Wissenssphäre der untersuchten Personen liegen." Liébeault a. a. S. 54 ff., 68 ff.

[4] Wie schon bezüglich des natürlichen Schlafes Ricardus de Mediavilla († 1304) behauptet. Quodlibeta, ed. Paris 1519, fol. 92.

als indirecte Folge der durch physische Einwirkung hervorgebrachten Hemmung anderer Thätigkeiten auffassen, jedenfalls haben wir es hier mit tiefgreifenden Causalitätsgegensätzen zu thun, deren aussergewöhnliche Wechselwirkungen die Bedingungen des normalen Geschehens und somit auch den Erfolg der einzelnen Naturgesetze vielfach umzuändern im Stande sind. Unter diesem Gesichtspunkte aufgefasst, bestätigen die Erscheinungen des Hypnotismus die natürlichen Voraussetzungen, auf welchen sich die Möglichkeit des Wunders aufbaut. Von diesem, aber auch nur von diesem Standpunkte aus lässt sich in denselben eine nicht zu unterschätzende Analogie mit dem Wunder nachweisen, wenn auch das Wunder seinem tiefern causalen Charakter und besonders seinem idealen Inhalte nach einer eigentlichen Verwandtschaft mit ihnen durchaus widerstrebt.

In noch höherem Masse gilt letzteres von jenen ausserordentlichen Thatsachen, welche mit den Erscheinungen des modernen Spiritismus in engstem Zusammenhange stehen, wie von diesen selbst.

Es ist allerdings hier schwieriger, den objectiven Thatbestand immer genau festzustellen. Manche spiritistische Erscheinung hat sich als trügerisches Blendwerk entpuppt. Damit ist jedoch die Thatsachenfrage des Spiritismus noch keineswegs abgethan[2]. Reicht die Betrugshypothese nicht aus, um die Zeugnisse ernster Forscher zu entkräften, so lassen sich allerdings manche geistige Phänomene auf Hallucinationen der spiritistischen Medien zurückführen, Vorgänge, welche ein anormales, mit den hypnotischen Zuständen meist

[1] Vgl. u. a. Tyndall, Fragmente. Geister u. Wissenschaft S. 529 ff.

[2] Vgl. Schneider, Moderner Geisterglaube S. 250: Die Thatsachenfrage vor dem Forum der Wissenschaft. S. 257 sagt er treffend: „Den Glauben an die Realität der spiritistischen Phänomene von der Uebereinstimmung derselben mit der monistischen Weltanschauung abhängig machen, führt zum grellen Widerspruch mit der exacten Forschungsmethode, zur Absurdität, wie Wallace bemerkt.“ S. 67 f., S. 109 ff. enthalten ein reiches Literaturverzeichniss über den Spiritismus.

zusammenhängendes, natürlicherweise aber wohl erklärbares Causalitätsverhältniss zwischen dem menschlichen Geiste und den unmittelbaren Organen der sinnlichen Wahrnehmung voraussetzen. Auch mögen einige bis jetzt unerklärte Erscheinungen auf diesem dunklen Gebiete aus „noch unerforschten psycho-physischen Anlagen der menschlichen Natur" hervorgehen. Dass viele der spiritistischen Bewegungsphänomene als Wirkungen einer der „elektro-magnetischen" wenigstens analogen, wenn nicht mit ihr identischen Naturkraft, deren Entfaltung an ausserordentliche Bedingungen geknüpft ist, zu betrachten sind, ist nicht ohne Wahrscheinlichkeit behauptet worden.

Jedenfalls liegt in der Nothwendigkeit gewisser physiologischen Anlagen seitens der spiritistischen Medien, sowie der Möglichkeit ihrer Ausbildung durch natürliche Mittel und dem damit verbundenen Verbrauche ihrer physischen Kraft bei der Hervorbringung der genannten Phänomene, wie auch den dazu erforderten mechanischen Bedingungen, ein starker Hinweis auf eine natürliche Ursächlichkeit.

Die hier zu Tage tretenden Causalitätsbeziehungen hätten wir uns, denfrüher betrachteten ähnlich, durch feste Naturgesetze beherrscht zu denken, deren Offenbarung zwar nicht die Zerstörung der durch die Wissenschaft festgestellten Gesetze, wohl aber eine theilweise und zeitweilige Aufhebung derselben in dem bereits erklärten Sinne einschliesst.

Allein die natürliche Ursächlichkeit reicht nicht aus, wie weit man auch in der Annahme unbekannter Kräfte, welche immerhin nach Kants Ausdruck „ein wissenschaftliches Wagstück" ist, und der Berufung auf noch unerforschte Beziehungen zwischen dem Geiste des Menschen und der Körperwelt gehen mag. Es weist die Geschichte des Spiritismus Thatsachen auf, welche unmöglich auf natürliche Causalitätsverhältnisse als ihre adäquate Ursache zurückgeführt werden können. In den Erscheinungen des Hellsehens, des Gedankenlesens, der sogen. Geisterschrift und den Geistererscheinungen (Materialisationen der Geister) mögen immerhin Schwindel, Phantasiespiele, Hallucinationen, glückliche Zufälle, ja selbst, wenn man will, ge-

heimnissvolle „Rapports“ ihre Rolle spielen: eine vollständige Erklärung derselben kann nur ausserhalb der Sphäre natürlichen Geschehens gesucht werden. Bestimmte aussernatürliche, der natürlichen Factoren sich bedienende intelligente Ursachen können indes nur mit Zuhilfenahme des teleologischen Momentes auf Grund der theistischen Weltanschauung und der christlichen Offenbarungslehre über die „gefallenen Geister“ eruirt werden.

Resultate.

Vom Standpunkte der wirkenden Ursächlichkeit betrachtet, zerfällt der uns zugängliche Kosmos natürlicher Erscheinungen in verschiedene, stufenartig sich voneinander abhebende Gebiete.

In den Gesetzen, die sie beherrschen, findet das allgemeingiltige, nothwendige Causalitätsgesetz seinen empirischen Ausdruck.

Allein das Bestreben, in ihnen jenen absolut einheitlichen und nothwendigen Urgrund alles Werdens zu entdecken, nach dessen Erkenntniss der menschliche Geist hinzielt, erwies sich uns als ein vergebliches.

Es gibt kein Grundgesetz, auf welches alle Erscheinungen als auf ihren einzigen Erklärungsgrund, keine Grundkraft, auf welche alles natürliche Werden als auf seine immanente Ursache sich zurückführen liesse.

Nicht die absolute Einheit, welche die Vielheit ausschliesst, nicht die Einerleiheit, welche die Gegensätze verschwinden lässt, sondern bis zu jener gewaltigen Kluft zwischen dem starren Mechanismus und dem freien Geiste sich entfaltende Gegensätze im innern Wesen der Naturursachen und eine grossartige Harmonie in ihrer Wechselwirkung: das ist das erste, was sich aus unserer Betrachtung ergibt[1].

---

[1] „Man spricht jetzt mehr als jemals von Monismus, während man früher die Sache wohl gekannt, das Wort aber viel weniger gebraucht hat. Indem unser Intellect den Begriff einer Ordnung bildet und die Gesammtheit der Erscheinungen demselben unterstellt, fordert er Einheit

Das zweite ist der Charakter innerer Beschränkung, nicht absoluter Ausschliessung, welcher der Nothwendigkeit dieser Causalitäten zukommt, das gegenseitige Sichdurchdringen von Nothwendigkeit und Contingenz, Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Bedingtheit und Freiheit in ihrer Wechselwirkung, die je nach der Natur der zusammenwirkenden Ursachen sich eigenthümlich gestaltet.

Das dritte endlich, was uns über das Gebiet der Natur hinausführt, ist die Thatsache, dass der Causalitätsdrang des menschlichen Geistes durch die empirische Naturerkenntniss nicht befriedigt, das Causalitätsgesetz in seinem metaphysischen Gehalte nicht erschöpft ist, und jene Einheit in der Vielheit, jene Nothwendigkeit in der Zufälligkeit und Freiheit auf eine letzte, intelligente Causalität hinweisen, welche absolute Nothwendigkeit des Seins mit absoluter Freiheit des Wirkens in absoluter, substantieller Einheit verbindet[1].

---

nur an der Spitze des Ganzen; aber der erste Act dieses höchsten Einen muss eine Differenzirung sein, die sich ins Unendliche fortsetzt. Dagegen in der hieraus entstandenen Welt der empirischen Erscheinungen kann der Monismus nirgends mehr Platz finden; hier ist überall Pluralität und unendliche Wechselwirkung. Sein heisst, wie uns Lotze lehrt, in Beziehungen stehen. Es ist der Triumph der Wissenschaft, die Probleme zu vereinfachen, die Urphänomene aufzusuchen, auf Atome, Moleküle, Zellen, Moneren, die elementarsten mechanischen und chemischen Vorgänge zurückzugreifen, aber Monismus braucht man dies nicht zu nennen und den Anspruch zu erheben, als ob man so ohne weitere Leihung die Lebenserscheinungen im Wege der Construction aus den einfachsten Formen zu entwickeln vermöchte." Rümelin, Reden und Aufsätze S. 405 f. — „Man muss sich" überhaupt, nach dem Ausdrucke eines dem Monismus sehr wenig abgeneigten Naturforschers, „hüten, über einer scheinbaren Identität nicht die natürlichen Verschiedenheiten zu übersehen: denn jene ununterbrochene Reihe wird für das Urtheil leicht zur schiefen Ebene, auf der es unaufhaltsam ins Bodenlose hinuntergleitet". Nägeli, Schranken der naturwissenschaftl. Erkenntniss S. 651.

[1] Vgl. Thom. S. c. G. l. III. c. XXV: „Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur .... Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam; et tunc perfecte

Eben auf diesen Begriff einer überweltlichen, göttlichen Ursache, den in seiner vollen Reinheit erst das Christen-

---

nos scire arbitramur, quando primam causam cognoscimus.“ — Trendelenburg, Log. Unters. II, 510: „Die Wissenschaft vollendet sich allein in der Voraussetzung eines Geistes, dessen Gedanke Ursprung alles Seins ist.“ Vgl. S. 461: „Die unbedingte Einheit ist in dem Vorgange des Erkennens, wenn er sich nicht auf seinem Wege willkürlich hemmt, die stillschweigende Voraussetzung. Dieses Unbedingte, das die Einheit des Ganzen trägt, nennt die philosophische Abstraction das Absolute, der lebendige Glaube nennt es Gott.“ — Newton, Principia philosophiae naturalis metaphysica l. III: „A caeca necessitate metaphysica nulla oritur rerum variatio. Tota rerum et naturarum pro locis ac temporibus diversitas ab ideis et voluntate entis necessario existentis solummodo oriri potest.“ — Kant, Kritik der reinen Vernunft. Gesammtausgabe von Hartenstein II, 464 ff.: „Wir müssen das Absolutnothwendige ausserhalb der Welt annehmen, weil es nur zu einem Princip der grösstmöglichen Einheit der Erscheinungen als deren oberster Grund dienen soll, und wir in der Welt niemals dazu gelangen können, weil alle empirischen Ursachen der Einheit jederzeit als abgeleitet anzusehen sind.“ „Dieser (Gottes-) Beweis belebt das Studium der Natur, sowie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Princip ausser der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursachen, nämlich die veranlassende Idee zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung.“ Vgl. Boutroux a. a. O. S. 179. — K. v. Baer, Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften, St. Petersburg 1876. Reden II, 79: „Zur Anerkennung eines gemeinsamen Urgrundes führt uns die Harmonie der Naturkräfte, und dieser Urgrund kann nicht verschieden sein von dem erhabenen Wesen, nach welchem das religiöse Bedürfniss des Menschen hinweist.“ Vgl. S. 180 ff. — Wigand II, 166, 357 f.: „Dies allein ist der wahre Monismus, ohne welchen alle Gegensätze fortdauern, in welchem jeder Dualismus seine vollständige Lösung findet, und zwar nicht in einem allgemeinen Gesichtspunkte oder abstracten Begriff, sondern in einer lebendigen Kraft, in einem realen Wesen: dem persönlichen Schöpfer als dem Urquell von Geist und Materie, welcher in der Freiheit seines Wesens die Materie der Nothwendigkeit unterwirft, — welcher in der Gestalt des Gesetzes seinen Plan verwirklicht, so dass diese beiden, für das menschliche Auge dualistisch auseinander-

thum der menschlichen Wissenschaft enthüllte, muss jener mächtige Einheitsgedanke, der heute die Geister durchdringt, in seiner berechtigten Grundform zurückgeführt werden. Weit davon entfernt, darin ein Hemmniss für die Fortschritte der empirischen Wissenschaft zu erblicken, schöpften deren grosse Begründer und gewaltigste Förderer in dem lebendigen Gedanken an den göttlichen Urheber des Weltalls immer wieder neuen Muth, um jene Einheit in der Harmonie der Gegensätze, die ihnen aus den Erscheinungen der Natur und des Geistes entgegenleuchteten, tiefer und tiefer zu ergründen[1].

---

fallend, in ihm eins sind, welcher mit seiner schöpferischen Phantasie die Mannigfaltigkeit der Gestalten und Qualitäten hervorruft — und wiederum kraft seiner Persönlichkeit den Urgrund aller Einheit und Individualisation darstellt, welcher schliesslich die letzte Ursache aller jener Fundamentalthatsachen, zu deren Verständniss die Naturforschung kaum einige strauchelnde Schritte zu thun vermag, kurz: die Lösung aller Räthsel bietet, vor denen die Wissenschaft ihre Antwort schuldig bleibt." — Vom Standpunkte des Geschichtsforschers sagt W. v. Humboldt (Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers. Ges. Werke, Berlin 1841, I, 18): „Wie man es immer anfangen möge, so kann das Gebiet der Erscheinungen nur von einem Punkte ausser demselben begriffen werden, und das besonnene Heraustreten ist ebenso gefahrlos, als der Irrthum gewiss bei blindem Verschliessen in demselben. Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich."

[1] Vgl. Sigwart, Ueber die sittliche Grundlage der Wissenschaft, Tübingen 1876, S. 10 ff. A. Decandolle, Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles p. 102 ss. Valson, Les savants illustres du XVI et du XVII siècle. 2 tom. Paris 1880, I, LXVII ss., 181 ss.; II, 255. Du Bois-Reymond, Culturgeschichte und Naturwissenschaft S. 28. Reden I, 269 f. Kant s. o. S. 66. Pesch, Welträthsel II, 328 ff. Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie S. 73 f. Rocholl, Philos. der Geschichte S. 20 ff. Dilthey, Einleitung S. 124 ff. Hettinger, Apologie II: Kirche und Bildung. Ders., Der Organismus der Universitätswissenschaften S. 60 ff.

Zweiter Abschnitt.

Die idealen Voraussetzungen und Analogien des Wunders.

Erstes Kapitel.

Die Schöpfungsidee.

Absolute Nothwendigkeit und absolute Einheit gehören zu den wesentlichsten Attributen, die der menschliche Geist, von der Betrachtung der geschaffenen Dinge zu deren Urheber aufsteigend, diesem zuzuerkennen sich genöthigt findet. Aus dem Begriffe dieser Attribute, welche aus Gottes Wesen und Thätigkeit jede Bedingtheit von einem aussergöttlichen Sein und Wirken ausschliessen, ergibt sich von selbst der Begriff der absoluten göttlichen Freiheit. Durch sich allein existirend ist Gott nothwendigerweise auch selbst Object, Ziel und Gesetz seiner innern Thätigkeit. Hiermit scheint aber die Möglichkeit eines schöpferischen Wirkens nach aussen in Widerspruch zu stehen. Ein gewisser Gegensatz zwischen der immanenten göttlichen Thätigkeit und dem Acte der Weltschöpfung lässt sich allerdings nicht läugnen. Jene ergibt sich mit absoluter Nothwendigkeit aus dem göttlichen Wesen, ja sie ist nur eins und dasselbe mit ihr. Die Bethätigung der schöpferischen Causalität Gottes dagegen, durch dessen Wesen nicht gefordert, setzt einen auch nach dieser Seite hin freien Act des göttlichen Willens voraus. Indes kann von einem Gegensatze in Gott nicht die Rede sein. — Die absolute Freiheit, womit er sich zur Erschaffung des Endlichen überhaupt, wie zur Hervorbringung einer bestimmten Welt entschliesst, ist nur ein Ausfluss jener absoluten Freiheit, womit er sich selbst nothwendig erkennt und will. Der Gegensatz tritt erst in dem Verhältnisse der Schöpfung zum Schöpfer zu Tage.

In Gott sind Sein und Wirken, Nothwendigkeit und Freiheit, wie überhaupt alle Attribute, nur in absoluter Einheit

zu denken. In der Schöpfung fallen sie nothwendigerweise auseinander.

Schon in ihrem allgemeinsten idealen Grundverhältnisse zum göttlichen Wesen lässt sich das Ineinandergreifen von Nothwendigkeit und Freiheit, als wesentlich verschiedener Offenbarungen des einen göttlichen Attributes, nachweisen. Den freien göttlichen Schöpfungsbeschluss im allgemeinen vorausgesetzt, konnte die Schöpfung nichts anderes sein als eine Darstellung des göttlichen Wesens, ein Reflex der göttlichen Thätigkeit, ein auf Gott als dessen letztes Ziel gerichtetes Sein und Wirken. Darin liegt ihre fundamentalste, allgemeinste Nothwendigkeit.

Andererseits war es unmöglich, dass die geschaffene Welt je in absolut vollkommener Weise ihr unendliches Vorbild offenbare und so die göttliche Causalität erschöpfe[1].

Während sie somit im allgemeinen, in ihrer objectiven Wahrheit und Güte, als ein Ausfluss der den entsprechenden absoluten Attributen Gottes zukommenden idealen Nothwendigkeit zu betrachten ist, kann die bestimmte Form, der bestimmte Inhalt, in welchem diese Nothwendigkeit sich offenbart, nur als ein Ausfluss der göttlichen Freiheit, als solcher, bezeichnet werden.

Dieses Auseinanderfallen der göttlichen Attribute, wenn man sich so ausdrücken darf, lässt sich in der concreten Schöpfung noch weiter verfolgen.

Aus der relativen Vollkommenheit des objectiven göttlichen Schöpfungszweckes ergibt sich vor allem der numerische Gegensatz, die Vielheit der geschaffenen Wesen. In der Natur jedes geschaffenen Wesens liegt eine gewisse Unbestimmtheit des Seins und Wirkens, die es selbst aufzuheben nicht im Stande ist. Sollte die selbstthätige Vollkommenheit Gottes der Schöpfung mitgetheilt und durch

[1] Thom., S. c. G. II, c. 26: „Quomodocumque et quantumcumque divini effectus comprehendantur, semper in divina essentia est, ut eos excedat, et ita plurium ratio esse possit."

sie dargestellt werden[1], so war demnach eine Vielheit von sich gegenseitig bedingenden und bestimmenden Geschöpfen erfordert. Zur Vielheit musste die Mannigfaltigkeit hinzutreten und jedes geschaffene Ding im Stande sein, die eigene Individualität seinen Wirkungen einzuprägen, Ursache im tiefern Sinne des Wortes zu werden. Erst durch die Verschiedenheit des Seins und Wirkens konnte die unendliche Fülle göttlicher Vollkommenheit einigermassen in der Schöpfung zur Darstellung gelangen[2].

So findet auch das zeitliche Auseinandersein des geschaffenen Wirkens, die zeitliche Entfaltung der Schöpfung, in der Vollkommenheit des göttlichen Schöpfungszweckes ihren idealen, nothwendigen Grund.

Alle diese Momente können jedoch nur im allgemeinen aus dem im allgemeinen vorausgesetzten Schöpfungsgedanken abgeleitet werden. Die quantitative und qualitative Bestimmtheit der Naturcausalitäten, der positive Inhalt ihres Wesens, das Mass ihrer Vollkommenheit sind damit noch nicht gegeben[3]. Nur die göttliche Freiheit konnte diese begründen. Nur aus dem concreten, auch im einzelnen frei entworfenen

---

[1] Thom., S. c. G. III, c. 21: „Quod res intendunt assimilari Deo in hoc quod sunt causae.“ Cf. ibid. c. 69: „Si communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est, ut communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones.“

[2] Ibid. c. 97: „Quia omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur.“ „Et in hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest, quod perfecta bonitas, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus.“ „Ex diversitate autem formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia.“ Vgl. Trendelenburg, Log. Unters. II, 184.

[3] Thom., S. c. G. III, c. 97: „Supposito quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitu-

Schöpfungsplane lassen sie sich mit einer gewissen Nothwendigkeit ableiten[1].

Dass auch die absolute Einheit der schöpferischen Ursache in der Einheit des objectiven Gesammtzweckes der Schöpfung zum Ausdrucke kommen muss, ist offenbar.

Aus dem Gesagten ist aber wohl ersichtlich, dass diese Einheit nur als synthetische, relative Einheit, als Einheit der Ordnung und Harmonie zwischen verschiedenen, in ihrer Bestimmtheit von der göttlichen Freiheit abhängenden Einzelzwecken und der Vollkommenheit des ganzen Universums gedacht werden kann, dass sie somit im allgemeinen zwar mit Nothwendigkeit aus dem Begriffe der göttlichen schöpferischen Ursächlichkeit sich ergibt, aber ihrem positiven Inhalte nach auf der göttlichen Freiheit beruht.

Den ganzen concreten Schöpfungsplan auf die abstracte Einheit eines logischen Begriffes oder einer mathematischen Formel zurückführen bezw. aus ihr ableiten zu wollen, ist somit ein in jeder Hinsicht vergebliches Bestreben[2].

Fassen wir das Gesagte begrifflich zusammen, so lassen sich daraus sowohl die realen als idealen Grundbeziehungen der Natur folgendermassen entwickeln. In der Mittheilung und Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit liegt der höchste, transcendente Zweck der Schöpfung. Der positive Inhalt dieses Zweckes ist durch die göttliche Freiheit bestimmt und, insofern er durch die Schöpfung selbst erreicht werden soll, als objectiver, immanenter Zweck derselben zu betrachten. Dieser objective Gesammtzweck aber umfasst in seiner nothwendigen Einheit alle einzelnen Theiloffen-

---

dinis modum, ex hoc rationem accipit, quod sint creaturae diversae; non autem ex necessitate sequitur, quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram aut secundum hunc vel illum numerum rerum."

[1] Ibid.: „Supposito autem ex divina voluntate, quod hunc numerum in rebus statuere velit et hanc unicuique rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit, quod habeat formam talem et materiam talem; et similiter in consequentibus." [2] Vgl. Wigand, Der Darwinismus II, 226.

barungen Gottes durch die mannigfachen Seinsformen der natürlichen Ursachen in ihrer gesammten zeitlichen Entfaltung.

In seinem eigenen Wesen und der vollen Ausbildung, Erhaltung, Entwicklung desselben besitzt jedes einzelne Ding, insofern es eine eigene, selbständige Form der natürlichen göttlichen Offenbarung darstellt, seinen immanenten Zweck[1]. In diesem Sinne ist also jedes geschaffene Wesen sich selbst Zweck. Aber der immanente Zweck ist nur ein Theil seines objectiven Gesammtzweckes. Denn abgesehen davon, dass kein geschaffenes Ding diesen seinen immanenten Zweck allein zu erreichen im Stande ist, fordert die Einheit des göttlichen Schöpfungsplanes gegenseitige harmonische Zweckbeziehungen zwischen den verschiedenen Einzelwesen und aller zum Ganzen. In diesem organischen Zusammenhange alles Geschaffenen liegt die höchste Vollkommenheit des objectiven göttlichen Schöpfungszweckes[2]. So werden die niederen Wesen in den höheren ihren äussern oder transeunten Zweck finden[3]. So wird das Reich der mechanischen und physischen Ursachen in dem Sein und der Vollendung der intellectuellen Creaturen, welche allein fähig sind, die göttliche Vollkommenheit in der Schöpfung zu erkennen, frei zu wollen und geistig zu geniessen, den höhern, idealen Grund des eigenen Seins und Wirkens besitzen müssen, und erst durch eine harmonische Unterordnung unter denselben seiner Bestimmung entsprechen[4]. So wird jeder einzelne geschaffene Geist seinen vollen Zweck erst dann erreichen, wenn er, ohne die eigene Selbständigkeit dadurch einzubüssen, der gott-

[1] Cf. Thom., S. c. G. III, c. 97. Schell, Dogmatik I, 325.

[2] Cf. Thom., S. c. G. II, c. 39: „Id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis illius: sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ipsius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest. Per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi et distinctio earum est finis productionis universi.“ Cf. ibid. c. 45.

[3] Ibid. III, c. 22: „Quomodo res diversimode in suos fines ordinantur.“

[4] Vgl. Schell, Dogmatik S. 325 f.

gewollten Harmonie und Vollendung der ganzen Schöpfung sich selbst unterordnet. So werden endlich in der natürlichen wie geistigen Geschichte der Welt die früheren Entwicklungen mit den späteren, jede Theilentwicklung mit der Gesammtheit des geschichtlichen Werdens in harmonischem Zusammenhange stehen.

Damit ist ein ideales Gesetz ausgesprochen, dessen reale Verwirklichung wir bereits im frühern Abschnitt als das Gesetz der Continuität bezeichnet haben. Die vorhergehenden Betrachtungen haben uns jene verschiedenen Abstufungen des Seins und Wirkens in stetem causalen Wechselverhältnisse zu einander gezeigt, die niederen als Bedingungen und Grundlage der höheren, die höheren als selbständige Vervollkommnung der niederen erscheinen lassen. Von unserem jetzigen Standpunkte aus verbreitet sich über jene Beziehungen ein neues Licht. Eine höhere Nothwendigkeit durchdringt das Ganze; eine tiefere Einheit liegt ihm zu Grunde. Denn die Welt mit ihren mannigfach sich verschlingenden Causalitätsverhältnissen erweist sich nun als die Verwirklichung eines göttlichen Schöpfungsgedankens und als ein Reflex des nothwendigen göttlichen Seins. Aber auch eine höhere Freiheit, die des göttlichen schöpferischen Willens, leuchtet hervor: die menschliche Freiheit erscheint als wesentlicher Factor der zu verwirklichenden höhern Ordnung; auch die Gegensätze zwischen den einzelnen Sphären natürlicher Ursächlichkeit gewinnen eine höhere Bedeutung. So wenig als auf dem realen Gebiete, tritt auf dem idealen das Gesetz der Continuität in der Form absoluter Einheit und Nothwendigkeit hervor. Es wird nun unsere Aufgabe sein, von diesem idealen Standpunkte aus die früher in ihrem rein causalen Charakter aufgefassten Wechselbeziehungen zu untersuchen.

Für unsere Erkenntniss ist die Nothwendigkeit des göttlichen Seins, die Freiheit des göttlichen Wirkens und der beide in sich verbindende göttliche Schöpfungszweck das letzte, der Sache nach ist er das Erste, Ursprüngliche, von dem aus, als von der idealen Grundcausalität, wir nun die natürlichen Causalitäten zu betrachten haben.

Zweites Kapitel.

Die successive Schöpfung.

Mögen wir die geschaffene Welt in ihrer theilweise durch eigene Ursächlichkeit zu bewirkenden Vollendung als den letzten und vollen Ausdruck des göttlichen Schöpfungsgedankens, oder deren verschiedenen Causalitätsgebiete in ihrer successiven Entstehung und Entfaltung als partielle Verwirklichungen desselben ins Auge fassen, überall tritt uns die göttliche Freiheit neben der göttlichen Nothwendigkeit und Einheit als der ideale und zugleich reale Urgrund der Bestimmtheit und der auf dieser beruhenden Nothwendigkeit entgegen. Schon die Thatsache der successiven Schöpfung und der in ihr sich offenbarenden Naturnothwendigkeit müssen wir auf diesen Grund zurückführen.

In dem Begriffe des Schöpfungszweckes liegt zwar im allgemeinen auch schon die Idee einer successiven Schöpfung begründet. Dass aus den niederen Causalitätsgebieten durch innere, folglich auch zeitliche Entfaltung der in sie hineingeschaffenen Kräfte die Bedingungen für das Auftreten einer höhern Naturcausalität hervorgingen, entspricht in vollkommener Weise dem Gedanken, die geschaffenen Dinge, wie durch ihr Sein, so auch durch ihre eigene Thätigkeit ihren Urheber verherrlichen zu lassen.

Bis zu welchem Grade aber die jeweiligen Naturbedingungen für die Existenz und Bethätigung der höheren Naturcausalitäten durch Selbstentwicklung hervorgebracht werden sollten, lässt sich aus dem allgemeinen Schöpfungszwecke nicht bestimmen.

Jedenfalls wird, so sehr man auch den Begriff der natürlichen Entwicklung als integrirendes Moment der Schöpfungsgeschichte urgiren mag, die Hervorbringung der ersten substantiellen Elemente, die Urschöpfung, als eine momentane, unvermittelte, ausserhalb des Continuitätsgesetzes stehende Thatsache betrachtet werden müssen. Dasselbe gilt von dem Hervortreten der verschiedenen höheren Schöpfungsgebiete, welche mit den schon existirenden niederen Causalitäten zwar

in functionellem, keineswegs aber in causalem Zusammenhange stehen können, so dass auch in Bezug auf ihr Entstehen von einer absoluten Herrschaft des Causalitätsgesetzes nicht die Rede sein kann[1].

Das jeweilige Eingreifen der absoluten schöpferischen Causalität Gottes in die bestehende Natur kann übrigens nur insofern als eine Durchbrechung des Continuitätsgesetzes bezeichnet werden, als man diesem eine Tragweite zuerkennt, die ihm keineswegs zukommt. Wie jedes Gesetz überhaupt, so setzt auch dieses die realen Grundbedingungen seiner Herrschaft voraus, und nur wenn diese gegeben sind, tritt es in Kraft.

Du Bois-Reymond widerspricht sich selbst, wenn er die Unmöglichkeit zugibt, Bewegung, Bewusstsein und Freiheit aus dem Begriffe der Materie abzuleiten, dabei aber behauptet, der modernen Entwicklungslehre gegenüber werde sich kaum noch ein ernster Verfechter der Lehre von den Schöpfungsperioden finden[2]. Allerdings, wenn man diese in dem Sinne auffasst, dass „die schaffende Allmacht stets von neuem ihr Werk vernichten sollte, um es, gleich einem stümperhaften Künstler, stets von neuem, in einem Punkte besser, in einem andern schlechter, von vornherein anzufangen", wird man

---

[1] Charakteristisch ist es, wie man es von streng monistischer Seite versucht, dieser Consequenz aus dem Wege zu gehen. In Bezug auf die Entstehung der ersten Bewegung gesteht Du Bois-Reymond, dass sie aus der Materie, an welcher die Bewegung als etwas Zufälliges erscheint, nicht erklärt werden könne, fügt aber gleich hinzu: „Da ein supernaturalistischer Anstoss in unsere Begriffswelt nicht passt (warum nicht?), fehlt es dann am zureichenden Grunde für die erste Bewegung .... Diese Schwierigkeit erscheint mir transcendent." Die sieben Welträthsel. Reden I, 391. — In die Begriffswelt des Monisten passt allerdings ein supernaturalistischer Anstoss nicht, und dem Physiker muss die Schwierigkeit unüberwindlich erscheinen, da es in der That für die erste Bewegung an einem zureichenden physischen Grunde fehlt. Dass aber ein solcher Grund gegeben sein müsse, und jeder andere von vornherein ausgeschlossen sei, kann der empirische Naturforscher ohne petitio principii nicht behaupten.

[2] Reden I, 387.

Mühe haben, sich mit ihr von unserem Standpunkte aus abzufinden. Aber wer hat auch je eine solche Lehre im Ernste vertheidigt? Unsere ganze Auffassung steht dazu in directem Gegensatze. Jedenfalls haben wir uns davor zu hüten, die schöpferischen Eingriffe Gottes, wozu uns die realistische Ausdrucksweise verleiten könnte, allzu mechanisch aufzufassen. Eine anschauliche Auffassung der eigentlich schöpferischen Vorgänge ist schon ihrem Begriffe nach geradezu unmöglich.

Man mag übrigens in Bezug auf die zeitliche Unterscheidung der Schöpfungsacte und das reale zeitliche Verhältniss ihrer Objecte denken, wie man will, letztere werden stets als die Verwirklichung verschiedener Schöpfungsgedanken aufzufassen sein [1], denen reale Gegensätze und Wechselbeziehungen auch dann entsprechen, wenn man die Schöpfung als eine „allmähliche Entwicklung" betrachten zu müssen glaubt.

Nach den verschiedenen Schöpfungsstufen lässt sich der göttliche Weltplan in einzelne Gedanken zergliedern, von denen jeder, da er eine besondere Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit zum Objecte hat, für sich betrachtet werden kann, deren volle Einheit jedoch in Gott nothwendig vorausgesetzt werden muss [2].

Von dem Objecte der „ersten Schöpfung", der sogen. „Urmaterie", die wir als eine Vielheit verschiedener, mit immanenter Thätigkeit (Elementarkräften) begabter stofflicher Elemente auffassen können, gelten vollends bezüglich ihrer quantitativen und qualitativen Bestimmtheit die oben entwickelten Grundsätze.

Natürliches Sein und Wirken erscheinen hier innigst miteinander verbunden; doch ist das Wirken sozusagen nur darauf gerichtet, das geschaffene Sein in seiner Bestimmtheit zu erhalten. Das Gesetz dieses Wirkens offenbart sich uns

[1] Vgl. Rümelin, Reden und Aufsätze, Tübingen 1875, S. 406 ff. v. Baer, Reden I, 240 ff.

[2] S. H. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes. Von der Einheit und Unterscheidbarkeit, welche sich in dem göttlichen Wirken nach Aussen findet S. 141 ff.

deshalb als das fundamentalste aller Beharrungsgesetze, das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes, sowohl in seiner positiven als negativen Bedeutung.

Betrachten wir diese erste und niederste Stufe der Naturcausalität als die Verwirklichung eines ersten göttlichen Schöpfungsgedankens, so fragt es sich, welches Mass von idealer Nothwendigkeit aus demselben ihr zufliesst. Ihrem materiellen Inhalte nach konnte die „erste Schöpfung" überhaupt eine absolute Darstellung und Verherrlichung des Schöpfers nicht zum Zwecke haben. Aus dem Begriffe des göttlichen Schöpfungszweckes ergibt sich also nur im allgemeinen die Beschränktheit, die numerische und specifische Vielheit dieses Inhaltes, dessen Bestimmung der göttlichen Freiheit allein zukommt. Dennoch konnte diese an sich unvollkommene Welt ihrer formellen Seite nach, wie durch ihre schöpferische Hervorbringung, so auch durch die Nothwendigkeit, Stetigkeit und relative Selbständigkeit des in ihr gegebenen natürlichen Seins und Wirkens die unendliche Thätigkeit und absolute Nothwendigkeit Gottes in relativ vollkommenster Weise darstellen[1]. Und da wir den göttlichen Schöpfungszweck in betreff der einzelnen Schöpfungsgebiete wie der gesammten Schöpfung als den relativ vollkommensten[2] aufzufassen haben, so scheint daraus mit Nothwendigkeit hervorzugehen, dass Gott den von ihm geschaffenen Elementen die ihrer Natur entsprechende Nothwendigkeit und Selbständigkeit des Seins und Wirkens, als Abbild seiner eigenen Nothwendigkeit, wahre und erhalte[3].

[1] Cf. Thom., S. c. G. II, c. 30.

[2] Ueber diesen relativen Optimismus cf. Thom., S. c. G. III, c. 69: „Sicut est boni bonum facere, ita est summi boni aliquid optime facere. Deus autem est summum bonum . . . . Igitur eius est optime facere omnia."

[3] „Simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur", sagt Thomas in Bezug auf die endliche Verklärung. Summ. theol. I, q. 104 a. 4. Vgl. Quaest. disp. q. 5 de pot. a. 9 ad 2; 1 dist. 8 q. 3 a. 2. Bonav., Comp. theol. verit. l. 7 a. 15. Was von dem Sein gesagt ist, gilt auch, wenigstens im allgemeinen, von der (immanenten) Wirksamkeit der Naturdinge; denn „alles Sein ist des Wirkens wegen,

Wir haben die Frage vom Standpunkte eines partiellen Schöpfungszweckes aus zu beantworten gesucht und die „erste Schöpfung“ als die Verwirklichung eines Gedankens für sich betrachtet. Das ist sie jedoch nicht ausschliesslich. Sollte sie ja die Grundlage bilden für die Offenbarung einer noch höhern göttlichen Idee, und demzufolge sich ihr einigermassen unterordnen. Dadurch wird ihre Nothwendigkeit Mittel zu einem höhern Zweck und muss von diesem aus beurtheilt werden.

Mit der ersten schöpferischen Gestaltung des Kosmos treten neue Kräfte in demselben auf[1]. Die vorher starren, in ihrer passiven Nothwendigkeit ruhenden Elemente werden der Veränderung unterworfen; ihre inneren Gegensätze offenbaren sich nach aussen, treten in geordnete Wechselwirkung zu einander ein: die transeunte Causalität erscheint mit der

---

und das Wirken ist eben das Sein in seiner vollen Entfaltung“. Thom., S. c. G. III, c. 13. 21. 70. Vgl. Pesch, Welträthsel I, 182. Damit ist aber keineswegs die „metaphysische Nothwendigkeit“ gegeben, dass, wie Strauss behauptet, die Summe des Seins sich nicht vergrössern könne. Vgl. Rümelin, Reden S. 413 f. Dass es sich hier nur um eine relative Selbständigkeit handeln kann, ist selbstverständlich. „Im ganzen“, sagt Lotze (Grundzüge der Religionsphilosophie. 2. Aufl., Leipzig 1884, S. 60), „muss man sich entschieden gegen die Ansicht wehren, die von einer wirklichen Selbständigkeit der Natur spricht und von hier als von einem sichern Standpunkte aus eine verneinende Kritik gegen die religiösen Anschauungen ausübt. Man muss vielmehr behaupten: Wenn die körperliche ‚Substanz‘ unzerstörbar ist, so ist sie es nicht durch sich selbst oder nach einem Rechtsanspruch ihrer eigenen Natur, sondern weil die göttliche Schöpfungskraft sie in jedem Augenblicke continuirlich erhält; wenn im Naturlauf immer dieselben Kräfte nach denselben Gesetzen wirken, so geschieht dies nicht, weil diese Kräfte an sich ewig und jene Gesetze an sich wirksam wären, sondern weil es in dem Plane der göttlichen Wirksamkeit liegt, in jedem Augenblick des Weltlaufs dieselbe Anzahl gleichartiger Atome als Mittel zur Hervorbringung zusammengesetzterer Erzeugnisse zu verwenden.“

[1] Vgl. v. Hertling, Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung S. 18 ff. — Man braucht hier übrigens nicht an einen zeitlich, sondern nur an einen virtuell verschiedenen Schöpfungsact zu denken.

immanenten verbunden in der lebendigen Bewegung. Jetzt erst taucht eine eigentliche Naturordnung aus dem ursprünglichen Chaos hervor. Die in Raum und Zeit sich zur activen und harmonischen Einheit gegenseitig bestimmenden Naturkräfte offenbaren, indem sie das Sein und Wirken ihres göttlichen Urhebers in vollkommenerer Weise darstellen, auch einen höhern Zweck.

In welchem Verhältnisse haben wir uns nun diesen Zweck zu dem innern Zwecke der ersten Schöpfung zu denken?

Ein Widerspruch zwischen beiden ist, da das Object des letztern die Grundlage für die Verwirklichung des erstern bilden sollte, infolge der Einheit des göttlichen Schöpfungsplanes nicht möglich. Und doch liegt in ihren Begriffen ein positiver Gegensatz. Die Stetigkeit der geschaffenen Dinge wird durch diesen, ihre Veränderung durch jenen gefordert.

In der concreten Verwirklichung des höhern Schöpfungsgedankens finden wir beide Gegensätze harmonisch aufgelöst, in einer Weise, welche zugleich ein neues Licht auf die Nothwendigkeit jener ersten Causalität verbreitet.

Formell und abstract aufgefasst, insofern sie sich nämlich auf die Erhaltung des einmal geschaffenen substantiellen Seins und elementaren Wirkens im allgemeinen bezieht, schien diese Nothwendigkeit aus dem Begriffe des göttlichen Zweckes selbst einigermassen hervorzugehen. Anders verhält es sich jedoch, wenn wir sie als positive Beschränkung des geschaffenen Wirkens auf die blosse Erhaltung des durch die erste Schöpfung gegebenen Seins betrachten. Denn es liegt keine Zerstörung des Wesens jener Causalität darin, dass diese Beschränkung durch eine neu eintretende Causalität theilweise aufgehoben wird. In der mechanischen Naturordnung durchdringen sich vielmehr die beiden Causalitäten so, dass die Stetigkeit der Veränderlichkeit zu Grunde liegt und mit ihr sich zu einer höhern Nothwendigkeit verbindet.

Inwieweit wird aber durch die Nothwendigkeit dieser intimen Verbindung das Wesen der höhern Causalität, oder der Inhalt des derselben zu Grunde liegenden Zweckes be-

stimmt? Hier tritt wiederum das schon öfters hervorgehobene Verhältniss klar zu Tage.

Nach ihrer begrifflichen Allgemeinheit liegt die Natur der mechanischen Weltordnung in dem Begriffe jener ursprünglichen Causalität begründet. Allein, wie ihr Eintreten in die Wirklichkeit, so ist auch ihre concrete Bestimmtheit durchaus ein Werk der göttlichen Freiheit, und so erscheint sie uns als das erste Eingreifen der Freiheit Gottes in die Naturnothwendigkeit. Nicht als ob diese dabei unberücksichtigt bleiben könnte, da sie ja als Substrat der göttlichen Einwirkung gedacht wird; allein das Mass ihres Einflusses auf die Gestaltung der höhern Ordnung wird von der bestimmten Natur der in sie hineingeschaffenen höhern Causalität vollständig abhängen müssen.

Nun erscheint allerdings in der rein mechanischen Bewegung eine Causalität, welche das ihr ursprünglich zugetheilte Mass der Wirksamkeit nicht zu überschreiten vermag und deshalb in ihrem transeunten Charakter das passive Merkmal jener dem Stoffe anhaftenden innern Nothwendigkeit noch vollständig an den Tag legt. Neben dem darin liegenden positiven Momente der Stetigkeit, wodurch die mechanische Ordnung geradezu bedingt ist[1], finden wir aber auch in dieser, jeder Spontaneität ermangelnden Nothwendigkeit eine negative Seite, welche die innere Beschränktheit der mechanischen Kräfte offenbart und, ohne wesentliche Zerstörung der mechanischen Ordnung, durch eine höhere, vollkommenere Ordnung mehr oder weniger gehoben werden kann.

So sehen wir in dem Emportauchen der organischen und animalischen Welt die göttliche Causalität zur Verwirklichung höherer Schöpfungszwecke durch schöpferisches Hervorbringen neuer, selbständigerer Kräfte immer tiefer und freier in jene Nothwendigkeit eingreifen, bis endlich „der

[1] Ueber die teleologische Bedeutung der allgemeinen Gravitation vgl. Trendelenburg II, 498. K. v. Baer, Studien S. 97 ff.: „Ohne diese könnte der Weltplan gar nicht bestehen."

erhabenste Schöpfungsgedanke auf die Erde niedergedacht", das Meisterwerk der göttlichen Freiheit in ihrer Mitte erscheint.

Die harmonische Vermittlung der mächtigsten Gegensätze durch die göttliche Causalität zeigt sich uns in der Erschaffung bezw. in der Beseelung des Menschen.

Einerseits die in ihrem tiefsten Grunde starre und passive Nothwendigkeit der stofflichen Elemente und ihrer ursprünglichen Kräfte, die mechanische und physische Causalität in ihrer Zusammengesetztheit und allseitigen Bedingtheit; andererseits der in sich eine und freie Geist, der, seinem ganzen Wesen nach durch die göttliche Causalität schöpferisch hervorgebracht, in der möglichst vollkommenen Verähnlichung mit Gott durch freies Streben nach dessen lebendiger Einheit und idealer Nothwendigkeit das höchste Ziel seines Daseins und Wirkens zu erreichen und dadurch den letzten objectiven Zweck der gesammten Schöpfung zu erfüllen bestimmt ist: solche Gegensätze, zu einem Wesen und in diesem zur harmonischen Wechselthätigkeit verbunden, bieten unserer natürlichen Erkenntniss die wunderbarste Offenbarung des in sich einen und in seiner Entfaltung doch so mannigfachen göttlichen Schöpfungsplanes. Und wenn auch der geheimnissvolle Charakter dieser Verbindung auf das gesammte Gebiet der unserer Betrachtung zugänglichen natürlichen Causalitätsverhältnisse gleichsam seine Schatten wirft, so wird sie doch durch die unwiderstehliche Evidenz, mit welcher ihre Thatsächlichkeit sich uns aufdrängt, einigermassen zum leuchtenden Mittelpunkte, von wo aus auf die ganze Oekonomie des göttlichen Schöpfungswerkes ein helleres Licht sich verbreitet. Ein für die Grundlegung der Möglichkeit des Wunders höchst wichtiges Moment lässt sich deshalb aus der nähern Betrachtung des idealen Verhältnisses zwischen „Geist" und „Natur" entnehmen.

Drittes Kapitel.

Der Mensch in seinem idealen Verhältniss zur Natur.

1. Das Grundverhältniss.

Wenn das Verhältniss der verschiedenen Causalitäten im menschlichen Mikrokosmos als eine harmonische Unterordnung der niederen unter die höchste und deren letztes Ziel gekennzeichnet wurde, so dürfte das nicht in dem Sinne verstanden werden, als müsse mit dem Wesen des Menschen auch die Vollendung dieser Harmonie verbunden sein. Gehört es doch wesentlich zu dem bei dessen Erschaffung verwirklichten Schöpfungsgedanken, dass er zum Theil durch seine freie geistige Thätigkeit diese Vollendung erstrebe. In der möglichst vollkommenen Entfaltung dieser geistigen Thätigkeit werden deshalb sowohl die äusseren physischen Naturcausalitäten als die ihr unmittelbar untergeordneten menschlichen Kräfte ihren höhern Zweck finden, zu dessen Verwirklichung sie die nothwendigen Bedingungen enthalten müssen. Zu diesen Bedingungen gehört nun vor allem jene Nothwendigkeit und Einheit, jene unverbrüchliche Gesetzmässigkeit, die uns bereits als Ausdruck ihres immanenten Zweckes erschien. Ohne sie wäre eine zweckentsprechende Wechselwirkung zwischen Geist und Natur, letztern Begriff in seiner engern Bedeutung gefasst, nicht denkbar.

Das gilt zuerst von jener steten, theils unwillkürlichen, theils willkürlich geordneten Wechselthätigkeit, welche auf die blosse Erhaltung des menschlichen Daseins gerichtet ist. Ihre Möglichkeit beruht wesentlich auf der thatsächlichen Herrschaft einheitlicher und nothwendiger Gesetze in der Natur und auf der unerschütterlichen Gewissheit, mit welcher der menschliche Geist daran festhält.

Eine absolut einheitliche und nothwendige Gesetzmässigkeit der Natur ist aber durch die Idee eines selbstthätigen Verhältnisses des Menschen zu dieser von vorn-

herein ausgeschlossen. Dass jede einzelne Naturursache unter denselben Bedingungen nach demselben Gesetze wirke, und dass die allgemeinen Bedingungen dieses Wirkens mit thatsächlicher Nothwendigkeit gegeben seien, ist allerdings die schlechthinige Voraussetzung dieses Verhältnisses. Damit ergibt sich aber zugleich die Forderung, dass trotz dieser allgemeinen Nothwendigkeit die Naturursachen im einzelnen, durch Veränderung ihrer Einzelbedingungen, dem Einwirken des Menschen gegenüber eine gewisse Veränderlichkeit, Gefügigkeit, gleichsam eine „potentia obedientialis" besitzen, dass sie die Möglichkeit der Verwirklichung eines ihnen nicht immanenten, höhern Zweckes enthalten, dass sie auf die Verwirklichung dieses Zweckes, unter der Voraussetzung jenes menschlichen Eingreifens, von vornherein angelegt sind, wodurch die in sich abgeschlossene Gesetzmässigkeit ihres eigenen Wirkens als bedingt und bestimmungsfähig erscheint.

2. Die Wissenschaft.

Das elementarste Grundverhältniss, in welches der Mensch zum Zwecke der Selbsterhaltung durch seine sinnliche Wahrnehmung und praktische Thätigkeit mit der äussern Natur eingeht, bildet zugleich die reale Grundlage zu seiner geistigen Veredlung, zur Erreichung des in ihm und durch ihn zu verwirklichenden höhern Schöpfungszweckes.

In der Erforschung und bewussten Aneignung der Wahrheit, in der Wissenschaft, tritt uns ein vorzügliches Moment dieses höhern Zweckes entgegen. Es frägt sich nun, inwiefern aus der Thatsache des menschlichen Wissens, als eines gottgewollten Zweckes, das Wesen der Naturcausalität sich bestimmen lässt.

Was ist Wissenschaft? Kaum dürfte eine Frage so verschiedene Beantwortungen gefunden haben wie diese. Treten ja gerade in der Auffassung des Begriffes der Wissenschaft die Grundgegensätze der verschiedenen Systeme am offenbarsten zu Tage.

Vor allem müssen wir uns gegen jene Auffassungen verwahren, welche diesem Begriffe eine absolute Bedeutung zuschreiben.

Schon der unläugbare Gegensatz zwischen Geist und Natur, Denken und Sein, kennzeichnet das menschliche Wissen der absoluten Wissenschaft Gottes gegenüber als ein relatives, bedingtes, nothwendig beschränktes. In der Identität zwischen der göttlichen Erkenntnisskraft und dem göttlichen Erkenntnissobjecte besteht das absolute Wissen, die absolute göttliche Wahrheit. Nur in der harmonischen Zusammenfassung jenes Gegensatzes konnte diese ihren geschaffenen Ausdruck finden. So gelangt die geschaffene Wahrheit weder in dem menschlichen Geist noch in der Natur allein, sondern nur in ihrer activen Verbindung zur eigentlichen Entfaltung.

Nicht die absolute Identität zwischen Geist und Natur, auf deren Annahme der logische wie der materialistische Pantheismus die Möglichkeit einer absoluten Erkenntniss von seiten des Menschen gründen, sondern jene ideale, relative Nothwendigkeit und Einheit sind als die fundamentalste Offenbarung der göttlichen Wahrheit, als die nothwendigste Grundvoraussetzung des menschlichen Wissens zu betrachten[1].

Damit ist aber der positive Inhalt dieser Offenbarung, sind die positiven Gesetze, nach welchen auf Grund dieser harmonischen Einheit, durch die active Verbindung von Geist und Natur, die bewusste Uebereinstimmung beider, das eigentliche Wissen, entstehen muss, ist das positive Ziel dieses Wissens noch nicht gegeben.

In dem Wesen des menschlichen Geistes finden wir allerdings ein Moment, welches in dem Wesen der absoluten Wahrheit selbst positiv begründet ist: jenen Drang nach Einheit und Nothwendigkeit, der nur in der Erkenntniss des Absoluten seine Befriedigung findet und in den logischen Denk-

[1] Vgl. Wigand, Der Darwinismus II, 274 f. Trendelenburg, Log. Unters. II, 484 ff.

gesetzen seine festen Normen besitzt. Aber anders ist das transcendente Ziel, dem unser Geist zustrebt, anders der Weg, auf welchem er zu diesem Ziele gelangen soll.

Die Natur, soll sie dem Geiste die reale Grundlage seiner Erkenntniss bieten, muss jenem Drange, jenen Gesetzen entsprechen; sie muss dem Geiste die Richtung nach dem Ziele weisen, braucht aber nicht selbst dasselbe in sich wesentlich und formell zu enthalten [1].

Beschränkt in seinem Wesen, vermag der geschaffene Geist die Wahrheit nur stückweise zu ergreifen. Auf die Erkenntniss des Absoluten angelegt, ist er versucht, seinem fragmentarischen Wissen einen absoluten Inhalt zuzuschreiben. Unbefangene Selbstbetrachtung bringt ihm das Bewusstsein des beschränkten, bruchstückartigen Charakters seines Erkennens, ohne ihm deshalb den widernatürlichen Verzicht auf die Erreichung seines höchsten Zieles abzunöthigen.

Jene Beschränktheit offenbart sich vor allem in dem positiven Gange, in den verschiedenen Formen des auf den Inhalt der Erscheinungswelt gerichteten Denkens.

Diese Formen sind nebst den geistigen Operationen, aus denen sie sich entwickeln, Vorstellung, Begriff, Idee.

Als ein System geordneter Vorstellungen erfasst das beschreibende, rein empirische Wissen die Welt der Phänomene. Unmöglich wäre ein solches Wissen, entsprächen nicht die Formen des Seins den Formen des sinnlichen Erkennens. Nothwendigkeit ist dessen fundamentalster Charakter. Wäre das Verhältniss zwischen dem Erfahrungsobjecte und der Erfahrungsthätigkeit nicht ein stetes, nothwendiges, unser Wissen wäre ein Spiel des Zufalls, ein trügerischer Schein. Aber auch in dem Objecte der Erfahrung selbt muss eine gewisse Nothwendigkeit als Postulat der empirischen Erkenntniss vorausgesetzt werden. Die Stetigkeit der Seinsformen ist eine absolute Bedingung ihrer Vorstellbarkeit. Allein diese Stetigkeit braucht keine absolute zu sein; würde sie ja sonst

[1] Vgl. Rümelin, Reden S. 405 f.

jede Veränderung ausschliessen. Doch die Veränderung selbst lässt sich wiederum nur insofern vorstellen, als auch sie eine gewisse Stetigkeit aufweist. Die Veränderung an und für sich, das eigentliche Werden, entgeht unserer sinnlichen Anschauung, deren eine Schranke dadurch bezeichnet ist.

Nicht weniger als die Nothwendigkeit gehört die Einheit zum Wesen des vorstellenden Denkens. In der Einheit des menschlichen Bewusstseins hat sie ihren subjectiven Grund. Sie schliesst die objective Vielheit der durch sie verbundenen Erfahrungselemente nicht aus. Schon die einfachste Vorstellung, die reinste Empfindung stellt eine synthetische, zusammenfassende Einheit dar. Indem sich aber die Einzelempfindungen zur Gesammtvorstellung, die Vorstellungen durch Association zu einem System von Vorstellungen vereinigen, treten neue Einheiten auf, welche die niederste Stufe geistiger Auffassung charakterisiren. Ihnen muss, soll diese ein objectives Wissen darstellen, etwas in der Erfahrungswelt entsprechen, was zu ihrer Entwicklung berechtigt. Wir werden so im allgemeinen auf die in den Formen des Raumes, der Zeit und der Bewegung bestehende Continuität der Erfahrungselemente, andererseits aber auch auf die selbständigen Gegensätze, in denen sich aus dem Allgemeinen der Erscheinungswelt die Gegenstände, Dinge oder Einzelthatsachen herausheben, endlich auf die harmonische, einheitliche Anordnung derselben als Postulat der empirischen Denkthätigkeit zurückgeführt[1]. Eine übermässige Forderung des Einheitsbedürfnisses ist es aber, wenn das Postulat der Anschaulichkeit dahin aufgefasst wird, dass jede Erscheinung, jede Thatsache, welche nicht vollständig in den Kreis der dem Empiriker geläufigen Vorstellungen passt, von vornherein als unwissenschaftlich zu läugnen sei. Die consequente Durchführung eines solchen „Bequemlichkeitsprincips" wäre geradezu der Tod alles wissen-

[1] „Was wir benöthigen, ist lediglich eine einheitliche Vorstellung, nicht aber eine auf unbedingte Identität der Erscheinungen sich gründende." H. Drummond, Das Naturgesetz in der Geisterwelt S. 18f.

schaftlichen Fortschrittes. Aufgabe der erklärenden Wissenschaft wird es vielmehr sein, auch solche Erfahrungsthatsachen, welche rein empirisch aufgefasst jeder Analogie mit den bereits classificirten Erscheinungen zu widerstreben scheinen, vorerst durch analytische Anwendung des Causalitätsprincips auf eine tiefere, begriffliche Einheit zurückzuführen.

Unter dem Gesichtspunkte der wirkenden Ursächlichkeit betrachtet das erklärende, theoretische Wissen die objectiven Thatsachen. Die empirische Welt als einen Complex systematisch geordneter Begriffe, d. h. „solcher Vorstellungen, welche den hervorbringenden wirkenden Grund der Sache in sich enthalten", zu erfassen, ist ihr höchstes Ziel[1]. In den allgemeinen Eigenschaften, welche materiell aufgefasst als Naturkräfte, formell als Naturgesetze bezeichnet werden, findet die theoretische naturwissenschaftliche Erkenntniss die Verwirklichung ihres Zieles. Das Postulat der Begreiflichkeit geht ihr voraus[2]. Welche Einheit, welche Nothwendigkeit fordert aber dieses in der objectiven Naturcausalität? Keine andere als eine Einheit der Analogie, eine Nothwendigkeit der Beziehung zwischen verschiedenen individuellen Ursächlichkeiten, deren wesentlicher Gegensatz und individuelles Wesen ausserhalb der Erkenntnissphäre der rein theoretischen, erklärenden Naturwissenschaft liegen. Die Objectivität unseres Naturerkennens verlangt keineswegs, dass es in der Natur wesentliche, einheitliche und nothwendige Ursachen gebe, die als allgemeine Kräfte und Gesetze die Erscheinungen wirklich hervorbrächten, sondern nur, dass die realen, individuellen Ursachen sich durch ihre Analogie und Stetigkeit unter diese allgemeinen Begriffe logisch zusammenfassen lassen. Nur darf man nicht unbeachtet lassen, dass diese Begriffe, durch Abs-

[1] Vgl. Trendelenburg, Log. Unters. II, 507. B. Riemann, Ges. math. Werke, Leipzig 1876, S. 489.

[2] Vgl. Wundt, Logik I, 78 ff. 82.

traction gewonnen, den Inhalt des natürlichen Werdens nicht zu erschöpfen vermögen, und dass das naturwissenschaftliche Wissen andererseits die durch sie vorausgesetzte Nothwendigkeit und Einheit in ihrem eigentlichen Grunde keineswegs erkennt.

Diesen Grund in einer allgemeinen, allumfassenden Naturkraft, in einem allgemeinen Grundgesetze suchen zu wollen, ist ein vollständiges Verkennen des logischen, abstracten Charakters unserer theoretischen Naturwissenschaft, ein allzu bequemes Ignoriren der concreten Mannigfaltigkeit, der qualitativen Grundunterschiede innerhalb des natürlichen Werdens[1]. Die qualitativen Gegensätze auf ihren verschiedenen substantiellen Naturgrund zurückzuführen, ist allerdings nicht mehr Sache des Naturforschers als solchen, sondern des Metaphysikers; aber auch diesem wird sich dadurch die Nothwendigkeit aufdrängen, sie als incommensurable Begriffe aufzufassen[2]. Einen eigentlichen Widerspruch zwischen ihnen wird er allerdings vom Standpunkte einer einheitlichen Erkenntniss nicht gelten lassen können. Aber er darf auch keinen Begriff als mit dem Systeme der von ihm bereits wissenschaftlich erfassten Begriffe in Widerspruch stehend von vornherein zurückweisen, aus dem einzigen Grund, weil er zu denselben in einem gewissen Gegensatze steht. Dass die Begriffe der organischen, psychologischen, freien Ursächlichkeit zu dem der mechanischen Causalität einen unverkennbaren Gegensatz bilden, ist doch noch keineswegs ein Beweis dafür, dass sie sich wirklich widersprechen. Dies kann nur der behaupten, der sie als absolut auffasst. Reale Gegensätze schliessen bestimmte Analogien und feste Beziehungen nicht aus[3]. Aufgabe der erklärenden Wissenschaft wird es sein, diese Verhältnisse möglichst begrifflich zu erfassen, ohne die wesentlichen Unterschiede zu verwischen und ohne diejenigen

[1] Vgl. Wigand, Der Darwinismus II, 167. 345 ff.

[2] Vgl. Wigand a. a. O. 347 f.

[3] Ueber die Relativität der wissenschaftlichen Begriffe vgl. Trendelenburg, Log. Unters. II, 248.

Causalitätselemente wegzuläugnen, die sich einer streng begrifflichen abstracten Auffassung entziehen. Denn auch das begriffliche Erkennen ist ein Erkennen in Bruchstücken[1]. Sowohl in Bezug auf die durch den Geist angestrebte Einheit als bezüglich der das begriffliche Wissen charakterisirenden Nothwendigkeit sind ihm in den realen Grundgegensätzen der Natur und namentlich in der Wirksamkeit der freien Ursachen unverrückbare Grenzen gesetzt.

Jenen unverwüstlichen Drang des Denkens nach Einheit und Nothwendigkeit vermag es nicht vollkommen zu befriedigen[2].

Vollkommener wird das Erkennen, allumfassender die erkannte Einheit, tiefer erweist sich die Nothwendigkeit in der Natur, ohne die Gegensätze und ohne die Freiheit aufzuheben, in der idealen Erkenntniss, mit welcher der Begriff sich in der Idee verklärt, letztere in ihrer ursprünglichen sinnigen Bedeutung aufgefasst[3]. Der Begriff wird zur Idee, wenn die wirkende Ursache im Lichte des höhern Zweckes erscheint, wenn die einzelnen Causalitäten in der organischen Bestimmung des Ganzen erkannt werden.

In der durch den Zweck des Ganzen getragenen harmonischen Anordnung der Gegensätze findet der Geist, was die rein begriffliche Auffassung ihm nicht zu bieten vermag, die höhere, concrete, synthetische Einheit, welche die Gegensätze nicht nur überwindet, ohne sie zu zerstören, sondern als nothwendige Voraussetzung in sich aufnimmt. Erst in der idealen Auffassung finden die übrigen einseitigen Betrachtungsweisen, Anschauung und Begriff, ihre Ausgleichung und ihren einheitlichen Abschluss. So ist nicht die analytische Einheit

[1] „Es war der Grundfehler der abstracten Schule, die Beziehungen der abstrahirten Theilinhalte auf das lebendige Ganze ausser Acht zu lassen und die Abstractionen als Realitäten schliesslich zu behandeln.“ Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 61.

[2] Vgl. Wigand a. a. O. II, 176.

[3] Trendelenburg, Log. Unters. II, 507 ff.

des Begriffes der abstract erfassten Wirkursache, sondern die synthetische Einheit der Idee, des Zweckes, das höchste Problem einer Wissenschaft der Natur[1].

Der idealen Einheit entspricht die ideale Nothwendigkeit, aus welcher erst der mechanischen, physischen Nothwendigkeit der Naturcausalität ihre, wenn auch nur relative, untergeordnete Bedeutung zufliesst, in welcher aber auch die freie Causalität des menschlichen Geistes als ein zwar bedingtes, doch weit werthvolleres Element der Weltordnung erscheint.

Auch diese ideale Erkenntniss ist allerdings nur Bruchstück. Denn immer nur Bruchstück ist das, was wir von der Welt als Ganzes zu erkennen vermögen. Aber dieses fragmentarische Wissen genügt, um die Ueberzeugung zu befestigen und zu vertiefen, mit welcher jeder unbefangene Denker in die Betrachtung der Natur sich versenkt, dass ein Gedanke, ein Zweck dem grossen Werke zu Grunde liegt[2], der dessen eigentlichste, tiefste Wahrheit constituirt.

Das Letzte und Höchste, was die menschliche Wissenschaft, indem sie die grossen Principien der Wirk- und Zweckursächlichkeit in ihrer tiefsten metaphysischen Bedeutung erschöpft, zu erreichen vermag, ist die Erkenntniss des absolut einen und nothwendigen Geistes, der diesen Zweck verwirklicht, diesen Gedanken gedacht. Mit dieser Erkenntniss, der Vollendung und der unerschütterlichsten Grundlage alles Wissens, ist aber auch zugleich dem naturwissenschaftlichen Erkennen in dem Begriffe der freien Schöpfung

---

[1] „So löst sich das alte Problem der Einheit in der Vielheit auf dem Gebiete des Zweckes, durch den Gedanken selbst, und die organische Einheit ist seine höchste Darstellung.“ Trendelenburg a. a. O. II, 157. Vgl. Wigand, Der Darwinismus II, 201 ff. Boutroux, De la contingence etc. p. 164 ss.

[2] „Die Welt, die wir lesen, ist nur ein Bruchstück, aber, wie das einzelne Drama einer antiken Tetralogie, in sich ganz. Es ist uns in ihr genug gegeben, um die Herrlichkeit des Schöpfergeistes zu erkennen.“ Trendelenburg, Log. Unters. II, 494 f.; vgl. 508 ff.

eine neue Grenze gesetzt, deren Anerkennung, wie die Anerkennung der menschlichen Freiheit, da sie durch die metaphysische Nothwendigkeit gefordert wird und sich als nothwendiges Postulat der sittlichen und religiösen Ordnung aufdrängt, ebenso zur Aufgabe der Wissenschaft gehört wie deren Festhalten an ihrem positiven Grund.

Vom höchsten idealen Standpunkte betrachtet, erscheint die Wissenschaft nicht als der absolute Zweck des Seins, sondern nur als ein Theilmoment in dem durch den Menschen wie durch die ganze Schöpfung zu verwirklichenden Gottesgedanken[1]. Nicht allein und nicht vorzüglich durch das „Nothwendige im Wissen", sondern durch das „Gute im Willen", durch den ethischen und religiösen Gebrauch seiner Freiheit, erreicht der Mensch dieses Ziel.

3. Die sittlich-religiöse Freiheit.

Es konnte bei unseren früheren Untersuchungen die höchste, freie menschliche Thätigkeit in ihren causalen Beziehungen zu der physischen Ursächlichkeit nicht erörtert werden, ohne dass das teleologische Moment, welches ja ihr innerstes Wesen ausmacht, zugleich berührt wurde.

Wir haben den vielfachen Gegensatz betont, der zwischen der Aufgabe der Freiheit und der die Grundlage der physischen Naturordnung bildenden Nothwendigkeit der Naturcausalität besteht. Dieser Gegensatz ist für unsere jetzigen Betrachtungen von grosser Bedeutung. Er gehört als wesentliches Moment zu dem der freien menschlichen Causalität zu Grunde liegenden göttlichen Schöpfungszwecke. Er bedingt die vielfache, selbst die höchste Thätigkeit der menschlichen Freiheit. Er darf aber kein absoluter sein. Die Naturnoth-

[1] Vgl. P. Janet, Les causes finales. Appendice p. 745 s.: „Être contemplé, être connu n'est qu'une des fins de l'existence du monde; et il faut qu'il en ait encore une autre pour que celle-la même ait une valeur. La science n'est donc pas la fin absolue de l'univers." Vgl. Kant, Kritik der Urtheilskraft § 85.

wendigkeit ist, auch von hier aus betrachtet, nur denkbar als eine relative, bestimmungsfähige, eine Nothwendigkeit der innern Beschränkung, nicht der Ausschliessung. Was schon aus der Betrachtung der physischen Ursächlichkeit sich ergibt, erscheint hier namentlich als ein Postulat des sittlichen Lebens. Wie tiefgehend dessen Bedeutung ist, haben selbst solche erkennen müssen, denen es von ihrem wissenschaftlichen Standpunkte am meisten darum zu thun war, die Alleinherrschaft der mechanischen Nothwendigkeit festzuhalten[1]. Noch mächtiger geht sie aus den absurden, allen sittlichen Idealen hohnsprechenden Consequenzen hervor, zu denen die schlechthinige Läugnung desselben geführt hat[2].

Ein neuer gewaltiger Gegensatz liegt der ethischen Aufgabe der socialen und geschichtlichen Freiheit zu Grunde[3]. Mag das Ideal einer gewissen wissenschaftlichen Richtung, all die heldenmüthigen Entschlüsse und grossartigen Thaten wie die Greuel der Unsittlichkeit, die so tief in die Schicksale des Menschengeschlechtes eingegriffen, auf die Bewegung der Atome eines ursprünglichen Feuernebels mit mathematischer Nothwendigkeit zurückzuführen, damit in

---

[1] Vgl. Du Bois-Reymond, Reden S. 403 f. Wie vergeblich alle Versuche sind, die Freiheit mit dem absoluten mechanischen Determinismus zu versöhnen, hat derselbe hier meisterhaft dargelegt.

[2] Vgl. J. C. Fischer, Die Freiheit des menschlichen Willens und die Einheit der Naturgesetze, 2. Aufl., Leipzig 1871, S. 61 u. a. — In einem Briefe an Moleschott (1856) behauptet Mathilde Reichard, dass die Sittlichkeit nur darin bestehe, der Natur zu genügen; „dass, so es Menschen gibt, denen eine Neigung, ein vorherrschender Trieb zum Betrügen oder zum Stehlen innewohnt, diese Menschen nur als Betrüger, nur als Diebe durch und durch sittliche Menschen sein können". Vgl. Pesch, Welträthsel II, 272 ff., unten S. 144, Anm. 2; s. dagegen u. a. St. Mill, Ueber Religion. I: Natur S. 8 ff.

[3] Vgl. oben S. 52 f. Ueber die teleologische Seite der Geschichte vgl. E. Zitelmann, Der Materialismus in der Geschichtschreibung. Preuss. Jahrb., herausgeg. von H. Treitschke und W. Wehrenpfennig, 1876, XXXVII, 177 ff.; XXXVIII, 513 ff. 650 ff.

Brüche gehen, der unbefangene Forscher wird sich dagegen verwahren, um den Preis dessen, was der Geschichte der Menschheit wie dem Leben des Einzelnen seinen höchsten Werth verleiht, ein so einseitiges und zweifelhaftes Ideal festhalten zu müssen[1].

Ist aber auch der durch die Menschheit zu verwirklichende ethische Schöpfungszweck kein ihr durch die Naturnothwendigkeit aufgedrungener, sondern in freier Unterordnung unter eine höhere Nothwendigkeit, in lebendigem Verkehre mit der Gottheit selbst zu erreichen: zwischen dieser freien Causalität und der nothwendigen Naturursächlichkeit, wenn sie nur richtig aufgefasst werden, kann kein Widerspruch, sondern nur Harmonie bestehen — eine Harmonie allerdings, die den wesentlichen Gegensatz in seiner ganzen Schärfe voraussetzt. Für den Empiriker mag es schwer, ja unmöglich erscheinen, für diese harmonische Zusammenpassung einen genügenden Grund zu finden. Unter der Voraussetzung des göttlichen Schöpfungszweckes ergibt sie sich von selbst, lässt sich aber auch nur aus ihr erklären. Wenn von diesem Standpunkte aus betrachtet die Weltgeschichte, nach W. v. Humboldts Ausdruck, nicht verständlich ist ohne eine Weltregierung[2]; wenn sie als eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechtes, ja selbst gewissermassen als eine natürliche Offenbarung Gottes aufgefasst werden muss; wenn die relative Einheit und Noth-

---

[1] So gesteht selbst Du Bois-Reymod (Die sieben Welträthsel. Reden I, 403), nachdem er dem unversöhnbaren Gegensatz zwischen mechanischer Weltauffassung und Willensfreiheit das Wort geredet: „Auch der entschlossenste Monist vermag den ernsteren Forderungen des praktischen Lebens gegenüber die Vorstellung nur schwer festzuhalten, dass das ganze menschliche Dasein nichts sei als eine Fable convenue, in welcher mechanische Nothwendigkeit dem Cajus die Rolle des Verbrechers, dem Sempronius die des Richters ertheile und deshalb Cajus zum Richtplatz geführt werde, während Sempronius frühstücken gehe."

[2] W. v. Humboldt, Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers. Werke I, 17 f.

wendigkeit, welche ihre Entwicklung bedingen, als Ausfluss jener höhern Einheit und Nothwendigkeit erscheinen, die den göttlichen Schöpfungsgedanken constituiren, so darf man nicht vergessen, dass die menschliche Freiheit als wesentlichster Factor und ihr vielfacher Missbrauch als thatsächliches Moment in die allgemeine Weltordnung, in den göttlichen Weltplan aufgenommen ist. Dass dadurch die vermeintlich absolute Continuität der Weltgeschichte, mag sie mit Spencer[1] und Buckle[2] vom physikalischen, oder mit Hegel[3] vom idealistischen Standpunkte aus behauptet werden, nicht zur Geltung kommt, ist offenbar. Aber eine solche Continuität lässt sich auch nur, sei es aus materialistischen, sei es aus pantheistischen, keineswegs aber aus positiv wissenschaftlichen Voraussetzungen ableiten. Der sowohl reale als ideale Zusammenhang der Geschichte, wie er sich im allgemeinen aus dem Postulate eines göttlichen Schöpfungszweckes ergibt, schliesst freie Anfänge, neue Elemente oder Wirkungen nicht aus, sondern fordert nur, dass diese mit ihrem Eintritte in die Wirklichkeit deren Gesetzen und Ordnung sich anpassen und, sofern sie zu derselben im Gegensatze stehen, zu einer höhern Einheit mit ihr sich versöhnen[4].

---

[1] Grundlagen der Philosophie, autorisirte deutsche Ausgabe von Vetter, Stuttgart 1875, S. 215 ff. Vgl. Derselbe, Die Principien der Sociologie, 1. Theil, Stuttgart 1877, Kap. 1 ff.

[2] History of Civilization in England, London 1857, vol. I. General Introduction ch. I ff.

[3] Encyklopädie III, § 549 f.

[4] Vgl. Sommer, Ueber das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit etc. S. 22 ff., 30 f. Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie, 2. Aufl., Leipzig 1884, S. 61 ff.

Resultate.

In der Idee der göttlichen Weltordnung, in der Einheit und Nothwendigkeit des göttlichen Schöpfungszweckes liegt der tiefste Grund jener Einheit und Nothwendigkeit, welche die Naturordnung bedingen. Von diesem idealen, theologischen Gesichtspunkt lässt sich aber ebenso wenig als vom rein empirischen deren absoluter Charakter nachweisen. Der Schöpfungszweck setzt im allgemeinen und seinem concreten Inhalte nach die göttliche Freiheit voraus, und dessen Einheit lässt sich nur als eine synthetische, zusammengesetzte Einheit denken.

Ein eigenthümliches Ineinandergreifen von Freiheit und Nothwendigkeit, Gegensätzlichkeit und Einheit liegt der successiven Schöpfung zu Grunde.

Jedes einzelne Schöpfungsgebiet trägt in seinem Einzelzwecke ein eigenes Abbild des Schöpfers, eine eigene Darstellung seiner Nothwendigkeit und Einheit, eine eigene Bethätigung seiner absoluten Freiheit.

Dieser immanente Zweck ist aber kein absoluter, abgeschlossener. Erschien uns doch jede höhere Schöpfungsstufe als das Eingreifen eines höhern Zweckes in den niedern, als das Eingreifen der göttlichen Freiheit in die bereits verwirklichte Naturnothwendigkeit, die Erhebung der bereits verwirklichten Einheit in eine noch erhabenere Einheit.

Als einen neuen Ausfluss der göttlichen Nothwendigkeit und Einheit müssen wir die harmonische Zusammenpassung der verschiedenen Schöpfungszwecke und der ihnen entsprechenden Causalitätsgebiete bezeichnen. Aber nur die göttliche Freiheit konnte die concrete Vollkommenheit dieser Harmonie bestimmen. Und wenn wir, die Stufen der Schöpfung hinaufsteigend, das Verhältniss jener höchsten Ordnung, deren Inhalt das intellectuelle, sittliche, religiöse Leben des Menschen und der gesammten Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung bildet, zu den niederen Ordnungen in Betracht ziehen, tritt noch ein anderer wichtiger Factor hinzu: die

geschaffene Freiheit. Mit ihr ist in die Schöpfung eine Kraft hineingelegt, welche bestimmt ist, deren ursprüngliche Harmonie wesentlich zu vervollkommnen, selbstgedachte und selbstgewollte Zwecke in ihr zu verwirklichen und so im höchsten Grade Gottes schöpferische Thätigkeit nachzuahmen und zu verherrlichen.

Sie soll als physische Freiheit durch thätiges Eingreifen in die äussere Naturordnung deren Kräfte und Gesetze der Erhaltung und Vervollkommnung des menschlichen Daseins unterordnen; als intellectuelle Freiheit durch Wechselwirkung von Denken und Sein aus dem zufälligen Inhalte der Erfahrung die ideale Wahrheit schöpfen; als ethisch-religiöse Freiheit endlich durch Beherrschung der ihr untergeordneten menschlichen Kräfte die höhere Nothwendigkeit und Einheit des sittlichen Gesetzes verwirklichen und die ganze Thätigkeit des Menschen seinem und der ganzen Schöpfung letzten Ziele, Gott, zustreben lassen.

Von hier aus betrachtet, gewinnen die Nothwendigkeit und Einheit der causalen Naturordnung ihre höchste Bedeutung: sie ermöglichen die Verwirklichung des höchsten objectiven Schöpfungszweckes. Aber auch ihre Relativität und Bedingtheit wird durch diesen gefordert. Höher als die der Natur immanente Ordnung steht im göttlichen Weltplane die durch den freien menschlichen Geist zu erreichende. Den Schluss- und Grundstein aber im ganzen Schöpfungsplane, soweit wir diesen auf natürlichem Wege zu erfassen vermögen, bildet die Hinordnung der menschlichen Freiheit auf die innige Gemeinschaft mit Gott in immer vollkommenerer Erkenntniss und Liebe.

Und doch ist selbst dieses höchste, freieste Gebiet idealer Beziehungen von einer gewissen innern Nothwendigkeit beherrscht, und bildet demgemäss die gesammte natürliche Weltordnung für sich eine abgeschlossene Einheit. Denn so frei auch der menschliche Geist sich über die endliche Ursächlichkeit zur Unendlichkeit Gottes zu erheben vermag, die concrete Form, der Inhalt, die Lebendigkeit seiner Ge-

meinschaft mit Gott — selbst in ihrer Vollendung — bleibt stets an die natürlichen Bedingungen seiner Thätigkeit und an die innere Beschränktheit seines Wesens gebunden.

Bezeichnen aber diese höchsten Grenzen der idealen Naturordnung auch absolute Schranken der schöpferischen Freiheit Gottes? Unsere Erörterungen über das Verhältniss letzterer zu den verschiedenen, durch successive Schöpfung entstandenen Gebieten der Naturordnung weisen auf das Gegentheil hin. Auch in ihrer erhabensten Erscheinung erschöpft die Natur den Inhalt des transcendenten Schöpfungszweckes, die Mittheilbarkeit des göttlichen Wesens und Wirkens nicht.

Zwar konnte der Mensch nicht wie die ihm unterstehenden Wesen zum passiven Werkzeuge einer höhern geschaffenen Kraft gebraucht, einer höhern Ordnung mit Verlust seiner Selbstthätigkeit untergeordnet werden, da Erkenntniss und Freiheit zu seinem innersten Wesen gehören und Gott selbst das höchste Ziel seines Strebens ist.

Allein gerade darin liegt der tiefere Grund für die Möglichkeit einer vollkommenern Erreichung seines letzten objectiven Zieles. Jene „Sehnsucht aus der Beschränktheit in die Unendlichkeit", die der Schöpfer mit der Erkenntniss und Freiheit in den menschlichen Geist niedergelegt, konnte er in einer höhern Weise, als es die Natur des Menschen zu beanspruchen vermochte, durch eine innigere Gemeinschaft mit ihm, durch eine vollere Hingabe seiner selbst befriedigen.

Mit der Erhebung des Menschen in eine höhere ideale Ordnung musste auch seine Thätigkeit erhoben und vervollkommnet werden. Nur so konnte die übernatürliche Ordnung, wie es die Einheit des göttlichen Weltzweckes in seiner vollen Entfaltung erfordert, in harmonischer Weise an die natürliche Ordnung sich anschliessen.

Damit ist nicht gesagt, dass zwischen beiden Ordnungen in ihrer concreten Verwirklichung nicht auch ein gewisser Gegensatz bestehen könne. In der natürlichen Ordnung selbst

sahen wir die Gegensätze um so tiefer sich gestalten und um so gewaltiger in die Erscheinung treten, je freier und selbständiger die höheren Kräfte in die niederen Causalitätsgebiete einzugreifen vermögen. Die übernatürliche Ordnung hätten wir uns aber als das höchste, eigenste Werk der göttlichen Freiheit, die dadurch geforderte übernatürliche Erhebung der menschlichen Thätigkeit als deren unmittelbarsten Ausfluss zu denken.

Zweiter Theil.

Ausführung.

Wunder und Natur in ihrem gegenseitigen Verhältniss.

„Contra summam naturae legem tam Deus non facit quam contra seipsum non facit.“ S. Augustinus.

„Quidquid Deus facit, secundum ordinem sapientiae suae facit.“ S. Thomas.

Erster Abschnitt.

Gegensatz und Harmonie zwischen Wunder und Natur in idealer Beziehung.

In dem religiösen Bewusstsein aller Völker bildet die Thatsache einer Erhebung des Menschen über die natürliche Ordnung den gemeinsamen Hintergrund. Sie ist das Wesen des Christenthums.

Die „beseligende Anschauung und Liebe Gottes“, in welcher die christliche Lehre die Vollendung der übernatürlichen Ordnung erkennt, stellt sich uns dar als eine Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, auf welche weder letzterer noch irgend eine Creatur Anspruch erheben, welche durch kein geschaffenes Sein vermittelt werden kann. Zwischen der übernatürlichen Bestimmung des Menschen, wenn wir sie abstract und formell betrachten, und dessen natürlichem Ziele

besteht ein idealer Gegensatz, der in ihrer wirklichen Erreichung auch einen causalen, realen Gegensatz fordert. An einen absoluten Gegensatz im Sinne des Widerspruches ist aber nicht zu denken. Uebernatürliche und natürliche Bestimmung des Menschen heben sich nicht auf, stehen nicht unvermittelt nebeneinander, sondern verbinden sich zu einer idealen Einheit, in welcher die natürliche als die theilweise Voraussetzung der übernatürlichen, die übernatürliche in ihrer wesentlichen Erhabenheit als die höchste Vervollkommnung der natürlichen Vollendung erscheint.

In dieser synthetischen Einheit des Natürlichen und Uebernatürlichen liegt der volle concrete Ausdruck des in der Menschheit zu verwirklichenden höchsten göttlichen Schöpfungsgedankens.

Jene wesentliche Disproportion zwischen der natürlichen Thätigkeit des Menschen und seinem übernatürlichen Ziele schliesst also keineswegs die Aufhebung der erstern, sondern vielmehr die Erhebung derselben und des ihr zu Grunde liegenden Seins in eine wesentlich höhere Seins- und Thätigkeitsform ein, und selbst das active Verhältniss des Menschen zur äussern Natur, seine physische und geistige Herrschaft über sie wird, wie diese selbst, durch den Reflex der unmittelbaren göttlichen Anschauung nicht aufgehoben, sondern zur harmonischen Beziehung verklärt und vollendet[1].

Dem sollte auch die ursprüngliche übernatürliche Ausstattung des Menschen entsprechen. Der höchste, freieste göttliche Schöpfungsgedanke[2], als welcher die dereinstige übernatürliche Vollendung des Menschen uns nunmehr erscheint, musste als befruchtender Keim in die menschliche Natur niedergelegt

[1] Ueber die einstige Vervollkommnung des sichtbaren Kosmos und die dadurch bedingte höhere Erkenntniss von seiten des Menschen vgl. Thom. 4 dist. 48, q. 2, a. 1, 3; Bonav. 4 dist. 47, a. 1, q. 1; Hugo Argentin., Compendium theol. veritat. l. 7, c. 20.

[2] Als eine „Schöpfung" fassen Schrift und Tradition die Erhebung des Menschen zum übernatürlichen Leben auf. Vgl. Hettinger, Apologie I, 2, S. 171; van Weddingen, De Miraculo p. 201 sq.

werden, damit er diese erhebend und verklärend durch eine harmonische Wechselwirkung mit ihren freien Kräften die Vollendung vorbildete und vorbereitete.

Diese reale Grundlegung der übernatürlichen Ordnung, wie sie sich auf Erden dem göttlichen Gedanken gemäss zu entfalten hatte, können wir uns aber dem Gesagten zufolge nicht anders als in harmonischem Zusammenhange mit der ihr zu Grunde gelegten natürlichen Ordnung denken, so zwar, dass diese in ihrem Wesen unversehrt erhalten bleibe und auch in ihrer übernatürlichen Erhebung ihre wesentliche Thätigkeit entfalten könne. — Allein nur der göttlichen Freiheit kam es zu, diese Harmonie in ihrem realen Inhalte und in ihrer Form zu bestimmen.

Wenn der erste übernatürliche Ausfluss der freien göttlichen Liebe in die Seele des Menschen, die Urgnade, uns als eine Kraft erscheint, welche nicht nur nach oben den menschlichen Geist wesentlich erhob und verklärte, sondern ihm auch nach unten eine freie Herrschaft über die Natur verlieh, so sehen wir hier die dereinstige Vollendung in vollkommenster Weise vorgebildet und vorbereitet. Im Leben des Menschen sind Natur und Uebernatur zur organischen Einheit in schönster Harmonie verbunden.

Die Bedingungen seiner Existenz und seiner höhern Thätigkeit beherrscht der Mensch in solchem Masse, dass er jeden Widerstreit der Kräfte durch seine übernatürlicherweise gehobene geistige Energie ohne Schwierigkeit zu überwinden und so ein höheres, freieres, allseitigeres Wirken auf dem Gebiete des intellectuellen und sittlich-religiösen Lebens zu entwickeln vermag.

Dementsprechend sollte auch die geschichtliche Entfaltung der gemeinschaftlichen Thätigkeit des Menschengeschlechtes sich gestalten.

Allein jene allseitige und vollkommene Unterordnung der niederen Kräfte und ihres Wechselverhältnisses zur äussern Natur unter die höheren, welche den Menschen zu einer vollkommenern natürlichen Thätigkeit und Entwicklung be-

fähigen sollte, hatte Gott, wie die Erhaltung der Gnade selbst, an die freie Unterwerfung des menschlichen Willens unter sein positives Gesetz gebunden.

Durch den Missbrauch seiner Freiheit zerstörte der Mensch das Werk der freiesten göttlichen Liebe. Die Natur verlor, was ihr durch den Reflex der Uebernatur an innerer Vollendung zugekommen. Wurde ihr auch die Möglichkeit der Erreichung ihres übernatürlichen Zieles durch Gottes barmherzige Liebe wieder eröffnet, so blieb doch als Folge der Sünde der Riss zwischen Natur und Uebernatur bestehen. Ja dieser zeigt sich immer gewaltiger, je mehr die Menschheit, sich abwendend von Gott, ihre edelsten geistigen Kräfte der blinden Nothwendigkeit niederer Naturkräfte und durch sie dem in ihnen waltenden Geiste der Finsterniss unterordnet.

Sollte die übernatürliche Ordnung sich dennoch verwirklichen, so musste Gott, indem er sie in der Natur nach allen Seiten übernatürlicherweise durchleuchten liess, durch persönliche Offenbarung der Menschheit jenen Gegensatz sowohl als seinen vermittelnden Heilsplan zum lebendigen Bewusstsein bringen.

Dies geschah vorzüglicherweise in der Erlösung selbst, dem Mittel- und Höhepunkte in der geschichtlichen Offenbarung der übernatürlichen Heilsordnung.

Von diesem erhabenen und centralen Gesichtspunkte aus ergibt sich uns der Begriff des Wunders in seiner tiefsten und universalsten Bedeutung.

Es ist hier noch nicht der Ort, auf jenes Geheimniss, welches in seiner äussern Erscheinung als das grösste aller Wunder, als das „Wunder" schlechthin sich uns darstellen muss, des nähern einzugehen. Nur auf eines möge an dieser Stelle hingewiesen werden: auf den Gegensatz, in welchem die in Christus uns gewordene Offenbarung Gottes als des Urhebers der übernatürlichen Ordnung zu jenen Offenbarungen steht, als welche wir die Herrlichkeit des ersten Menschen und die endliche Verklärung erkannt.

Dort durchstrahlt die aus Gottes unmittelbarer Einwirkung hervorgehende übernatürliche Kraft, wenn auch in verschiedener Weise, die ganze Natur des Menschen sowohl in sich als in ihrem Zusammenhange zur äussern Natur betrachtet. Die vollkommene Harmonie zwischen den natürlichen Kräften ist im Urzustande als eine durch den Geist des Menschen zu verwirklichende, in der Vollendung als eine der gesammten Natur durch innere Umwandlung immanent gewordene, zur Ordnung, zum Gesetze geworden.

In Christus tritt die substantielle Kraft Gottes selbst durch ihre substantielle Verbindung mit der menschlichen Natur in die Erscheinung. Mächtig leuchtet sie aus der Reinheit und Erhabenheit seines religiös-sittlichen Lebens, seiner Lehren und Thaten, seines ganzen Wesens hervor. Zugleich aber welch mächtiger Gegensatz! Die menschliche Natur Christi trägt alle äusseren mit seiner höhern Würde irgendwie vereinbaren Schwächen und Gebrechlichkeiten der gefallenen Natur an sich und ist ihren Gesetzen unterworfen.

Nur in gewissen feierlichen, besonders wichtigen Momenten des messianischen Lebens strahlt die göttliche Kraft durch die leibliche Natur des Erlösers hervor. Seine wunderbaren Einwirkungen auf die äussere Natur, so grossartig und zahlreich sie auch dastehen, sie haben ihre Zeit und ihre Grenze, bis das Werk der Erlösung vollbracht und in demselben jener Gegensatz noch einmal in der grossartigsten Weise hervorgetreten. Erst nach der Auferstehung tritt auch die Verklärung, deren Vollendung sich durch die Himmelfahrt vollzieht, als eine bleibende ein.

Wir haben dieses Moment in der Erscheinung des Gottmenschen schon hier betont, weil es für die Bestimmung eines richtigen Wunderbegriffes vom teleologischen Standpunkte aus von der grössten Wichtigkeit erscheint.

Es ist ein vielfach schon von den Kirchenvätern ausgesprochener Gedanke, dass die leibliche Verklärung und die äusseren Machtwirkungen Christi als natürliche Folgen seiner gottmenschlichen Natur, des in ihm geborgenen innern Wun-

ders anzusehen seien, und jener Gegensatz in der absoluten Freiheit des Logos seinen Grund habe [1]. Teleologisch betrachtet, hängt er mit dem ganzen göttlichen Heilsplane zusammen.

Durch den Verlust der Gnade dem aus seinem Naturzusammenhange und der Beschränktheit seiner natürlichen geistigen Energie sich ergebenden Widerstreite der Kräfte und dessen physischer Folge, dem Tode, anheimgefallen, wurde der Mensch enger an die natürliche Ordnung gebunden.

Auch der Erlöser sollte sich ihr unterwerfen und durch seinen Tod der Menschheit die Quelle des übernatürlichen Lebens wieder eröffnen. Floss diese auch überreichlich und ergoss sie sich auch nach aussen in wunderbaren Strahlen, die relative Unvollkommenheit der Naturordnung sollte dadurch nicht wesentlich aufgehoben werden, das „Gnadenleben" vielmehr vorzugsweise in der Bekämpfung und Ueberwindung der aus ihr entstehenden Disharmonien von seiten des „begnadeten" freien menschlichen Willens sich bethätigen. Und so musste jenes sichtbare Eingreifen der übernatürlichen Ordnung, welches im Menschen das Bewusstsein seiner Eingliederung und seiner Restitution in dieselbe erwecken und lebendig erhalten sollte, der thatsächlichen natürlichen Ordnung gegenüber den Charakter des Ausserordentlichen, des Seltenen, das Gepräge des positiven Gegensatzes an sich tragen.

Nur in ausserordentlicher Weise und im Gegensatze zu der bestehenden Naturordnung sollte eine theilweise Restitution der ursprünglichen Herrlichkeit, eine reale Offenbarung und Anticipation der im Besitze Gottes und der Verklärung sich vollendenden übernatürlichen Ordnung stattfinden.

Höhere Offenbarungen letzterer Art würden allerdings auch die Entwicklung der übernatürlichen Ordnung in dem Zustande der ursprünglichen Integrität bedingt haben; doch hätten sie sich ohne positiven Gegensatz harmonisch an jene

[1] Vgl. Deutinger, Renan und das Wunder S. 157 ff.; van Weddingen, De Miraculo p. 49 sq.; Drey, Apologetik I, S. 358 f.

stete Offenbarung durch die verherrlichte Natur angeschlossen, diese mit sich erhoben und vollendet.

So sollte aber jener Gegensatz zugleich eine höhere Ordnung offenbaren und an die verheerende Macht der Sünde erinnern.

Der Charakter des Ausserordentlichen und Gegensätzlichen, der zum Begriffe des Wunders gehört, dessen Inhalt wir hiermit näher bestimmt, berechtigt jedoch keineswegs dazu, das Eintreten der Wunder als willkürlich und gesetzlos zu betrachten. Es darf allerdings hierbei nicht an eine mechanische, mit mechanischer Nothwendigkeit auftretende Gesetzmässigkeit gedacht werden; noch muss die darin zu suchende ideale Ordnung als abstracter Begriff, sondern als ein organischer, lebendiger Zusammenhang zwischen der concreten geschichtlichen Entwicklung der Menschheit und dem in ihr zu verwirklichenden göttlichen Heilszwecke aufgefasst werden.

Wunder und Offenbarung, soweit sie begrifflich voneinander zu unterscheiden sind, bilden in ihren vielfachen Beziehungen ein Hauptmoment dieser Betrachtung.

Der Gang unserer Erörterungen forderte bis jetzt keine wesentliche Auseinanderhaltung dieser beiden Begriffe. Auch sind sie von dem bisher eingehaltenen Gesichtspunkte aus kaum voneinander zu trennen.

Aus dem Gesagten ergibt sich uns der Begriff des Wunders als das Durchleuchten der aus Gottes freier Liebe hervorgegangenen übernatürlichen Weltordnung in der Natur, letztern Begriff in seiner weitesten Bedeutung gefasst. Den Inhalt dieser Ordnung haben wir als einen höhern Schöpfungsgedanken, eine vollkommenere Mittheilung des göttlichen Seins und Lebens an den Menschen bezeichnet.

Wie die Grundvoraussetzung für die Verwirklichung der natürlichen Ordnung oder die Erreichung des natürlichen Zieles von seiten der vernünftigen und freien Creatur deren Erkenntniss bildet, so auch für die Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung, für die Erreichung des übernatürlichen Zieles, falls dieses, was ja vorausgesetzt werden muss, der

Natur des Menschen entspricht. Liegt doch gerade in der intellectuellen Erkenntniss, wo nicht die höchste, doch die wesentlichste Verwirklichung und Entfaltung des übernatürlichen wie des natürlichen Lebens.

Die Einwirkung der übernatürlichen göttlichen Causalität auf den menschlichen Geist, wodurch diesem der Inhalt der übernatürlichen Ordnung begrifflich, in Form von Ideen, mitgetheilt wird, bezeichnet man als Offenbarung im eigentlichsten Sinne des Wortes. Sie gehört zugleich, insofern sie wenigstens für das Bewusstsein des empfangenden Geistes eine Wahrnehmungsthatsache bildet, zur höchsten Gattung der „Wunder". „Offenbarung" und „Wunder" drücken hier nur zwei formell verschiedene Seiten desselben Actes aus, indem durch letztern Begriff mehr auf den eigenthümlichen Charakter des Vorganges, durch erstern mehr auf den Inhalt hingewiesen wird, wie denn auch der Begriff „Offenbarung", materiell aufgefasst, diesen ausschliesslich bezeichnen kann. Aber selbst in dieser Bedeutung deckt sich unser Begriff vielfach mit dem Begriffe des sogen. materialen Wunders, überall nämlich, wo aus der Eigenthümlichkeit des Inhaltes (wie bei der Prophetie) auf die Uebernatürlichkeit des Erkenntnissvorganges geschlossen werden muss.

Durch die soeben erwähnte Bedeutung ist jedoch der Begriff der activen Offenbarung keineswegs erschöpft. Wie bei der natürlichen Erkenntniss Anschauung und Begriff sich gegenseitig unterstützen und ergänzen, ja letzterer die erste nothwendig voraussetzt, so ergänzt und unterstützt die sinnliche Offenbarung die intellectuelle, wenn sie auch nicht von vornherein in der Weise einer unmittelbaren göttlichen Einwirkung auf die niedere Erkenntniss als absolut nothwendige Voraussetzung derselben zu betrachten ist.

Die sinnliche Offenbarung kann zur intellectuellen in sehr verschiedenen Beziehungen stehen. Entweder hat sie die niederen Erkenntnisskräfte des empfangenden Geistes zum unmittelbaren Subjecte und bildet mit der höhern Offenbarung ein der Einheit aller geistigen Kräfte entsprechendes orga-

nisches Ganzes, oder sie tritt von aussen als objectiv ausser dem erkennenden Subjecte gegebenes Bild an dieses heran, so jedoch, dass die Realität dieses äussern Zeichens in der Zweckbeziehung auf die bestimmte individuelle höhere Offenbarung, deren Inhalt sie plastisch darstellen soll, vollständig aufgeht. So bildet sie, wenn auch als äusserlich verschiedener Vorgang, doch mit derselben eine in sich geschlossene Einheit.

Ein bestimmter Gegensatz zwischen Offenbarung und Wunder tritt aber dann hervor, und die Frage nach ihren Beziehungen gewinnt erst dann eine hohe Bedeutung, wenn wir beide Begriffe etwas enger auffassen und sie sozusagen ihrem socialen, geschichtlichen Charakter nach betrachten.

Ist eine individuelle, unmittelbare Offenbarung für eine gewisse Anzahl von Menschen bezw. für die ganze Menschheit bestimmt, so gewinnt sie dadurch, dass das unmittelbare Subject derselben zu deren Organ wird, den Charakter der mittelbaren Offenbarung.

In verschiedenster Weise kann durch den Propheten[1] der begriffliche Inhalt derselben dem Volke zur Anschauung gebracht und so der Natur der menschlichen Erkenntniss gemäss tiefer eingeprägt werden: so, indem er seine Rede in Bilder kleidet; indem er durch äussere symbolische Handlungen oder durch seine eigene Erscheinung das plastisch darstellt, was sein Mund verkündigt. Wie die Worte als solche bloss natürliche Worte, so können die Handlungen, so kann die äussere Erscheinung des Propheten, insofern sie nur die Veranschaulichung des Offenbarungsinhaltes bezwecken, rein natürlicher Art sein. Diese kann aber auch, indem sie die Kraft der innern Ueberzeugung bekundet, zugleich den Glauben an die göttliche Sendung des Propheten in dem Volke begründen und befestigen. Eine solche natürliche Beglaubigung genügt jedoch um so weniger, je mehr die verkündeten Wahrheiten über das natürliche Verständniss

[1] Es sei uns gestattet, diese Bezeichnung hier der Kürze halber in ihrer ursprünglichen weitern Bedeutung zu gebrauchen.

erhaben und geheimnissvoll erscheinen, und einen je gewaltigern Einfluss sie auf die Gestaltung des ganzen menschlichen Lebens auszuüben beanspruchen. Dann muss der Prophet sie durch das göttliche Siegel bescheinigen [1], Gott selbst für ihn einstehen und dessen Worte dadurch bekräftigen, dass er dessen ganzen Erscheinung eine übernatürliche Kraft verleiht, dass er ihm die Macht mittheilt, seine eigene schöpferische, über alle natürliche Causalität erhabene Thätigkeit einigermassen auszuüben, oder ihn Wahrheiten verkünden lässt, die das offene Gepräge ihres übernatürlichen Erkenntnissgrundes in sich tragen; es muss mit einem Worte die wahrnehmbare Offenbarung Gottes im Wunder seiner geistigen Offenbarung in der Inspiration zur Seite stehen.

Damit hätten wir die Bedeutung des Wunders als einer übernatürlichen Beglaubigung des Offenbarungsorgans und somit der Offenbarung selbst genügsam hervorgehoben, zugleich aber, wenigstens soweit es an dieser Stelle möglich war, den innern, idealen Zweckzusammenhang zwischen Wunder und Offenbarung angedeutet. Denn der Charakter des Wunders als Beglaubigung des Offenbarungsorgans schliesst so wenig dessen directe innerliche Zweckbeziehung auf den Inhalt der Offenbarung aus, dass es vielmehr als das mächtigste und allein proportionirte Mittel zur Veranschaulichung eines übernatürlichen Offenbarungsinhaltes erscheint. Dies gilt in höchstem Masse von der Selbstoffenbarung Christi als des göttlichen Begründers der übernatürlichen Heilsordnung, der substantiellen Quelle alles übernatürlichen Lebens, und es ist dieses Moment, da es die centrale Bedeutung der Wunder Christi bestimmt, für eine geschichtliche Betrachtung der wunderbaren Thatsachen überhaupt von grösster Bedeutung.

Es weisen uns namentlich die Wunder Christi auf Beziehungen hin, die ebenfalls in dem oben entwickelten idealen Begriff des Wunders enthalten sind, und die in wenigen Worten auseinanderzulegen uns noch erübrigt.

---

[1] Vgl. Thom., Summ. theol. III, q. 13, a. 1.

Die übernatürliche Ordnung ist nicht nur Wahrheit, sie ist Leben: sie bezieht sich nicht nur auf die menschliche Erkenntniss, sondern auf den ganzen Menschen, ja auf die ganze Menschheit als solche.

Vor allem wird sie also neben der menschlichen Erkenntniss auch den menschlichen Willen, beide sowohl in ihrer individuellen als in ihrer socialen, geschichtlichen Thätigkeit, durchdringen und erheben müssen. Zu dieser innern Durchdringung und Erhebung, welche in dem göttlichen Heilsplane als „Gnadenordnung" an constante Bedingungen gebunden ist, stehen die Wunder in einem ganz besondern Verhältnisse[1].

Ist uns früher jenes permanente Wunder, welches in der Herrlichkeit des ersten Menschen sich offenbarte, als das Werk der Gnade erschienen, so lässt sich das unvergleichliche Wunder der Menschwerdung Christi als die eigentliche Quelle der Gnade und Heiligkeit bezeichnen, die durch seinen Opfertod der ganzen gefallenen Menschheit sich eröffnete und durch Vermittlung seiner Kirche ihr in reichlichen Strömen zufliessen soll.

Wie lebendig die äusseren Wunder Christi — namentlich die Befreiung der Besessenen, die wunderbaren Krankenheilungen[2] — die Macht seiner Gnade gegen die Sünde veranschaulichen und beweisen; wie enge sie in der Absicht des Erlösers mit seinem Erlösungswerke zusammenhingen, zeigen uns mit voller Klarheit die evangelischen Berichte. Nicht genug kann namentlich die tiefe symbolische Bedeutung, die ideale Erhabenheit des grössten aller durch Christus bewirkten Gottesthaten, des Auferstehungswunders, gewürdigt werden[3].

---

[1] Dieringer, System der göttl. Thaten I, 17.

[2] Vgl. Thom., Summ. theol. III, q. 44, a. 1, 3.

[3] Ueber die allseitige wie fundamentale Bedeutung dieses Wunders vgl. Hettinger, Apologie I, 2, S. 301: „In der Auferstehung des Herrn begegnen und bedingen sich Dogma und Geschichte, Thatsachen und Lehren, Gewährung und Verheissung, weltbewegende Wirklichkeit und erhabenste Idee." Vgl. Thom., Summ. theol. III, q. 53, a. 1. Ueber die Bedeutung der wunderbaren Verklärung Christi a. a. O. q. 45, a. 1.

Dass dieses wunderbare „Offenbarwerden“ der durch Christus begründeten übernatürlichen Gnadenordnung in der Geschichte seiner Kirche fortdauern und in dem Leben der Heiligen, in denen sie ihre höchste innere Verwirklichung findet, gleichsam zum „natürlichen“ Ausbruche gelangen sollte, liegt, wie in den Verheissungen des Gottmenschen, so in der teleologischen Bedeutung des Wunders überhaupt fest begründet[1].

Andererseits nehmen die Gnadenwunder selbst in dem göttlichen Heilsplane als leuchtende Offenbarungen der übernatürlichen göttlichen „Erziehung des Menschengeschlechtes“ zu einem Leben, dessen Princip, dessen Entfaltung und dessen Ziel seine natürlichen Kräfte weit überragt, eine bevorzugte Stelle ein. Weisen uns schon die Annalen des israelitischen Volkes auf solche Thatsachen hin, die, abgesehen von den äusseren Wundern, sich zu einem grossen, die Erlösung vorbereitenden geistigen und geschichtlichen Wunder gestalten, so noch viel mehr die aus der Thatsache der Erlösung sich entwickelnde Geschichte des Christenthums. Das Pfingstwunder, die rasche Verbreitung, die Erhaltung, die stets sich verjüngende Kraft der Kirche, das Martyrium, die grossen plötzlichen Bekehrungen, der sittliche Heldenmuth so vieler Heiligen sind nur einzelne Momente dieses erhabenen geistigen Geschichtswunders, welches in dem Leben Christi seinen idealen Typus und seine lebendige Quelle in dessen göttlicher Wunderkraft besitzt.

Als eine unaussprechliche Offenbarung der den ganzen Menschen wie die ganze Menschheit umfassenden göttlichen Liebe erscheint uns endlich das Wunder der Menschwerdung, und in dieser Liebe als der tiefsten Quelle der

[1] Es zeugt von einer einseitigen Auffassung des Verhältnisses zwischen Wunder und Offenbarung, wenn man daraus einen Beweis gegen die Thatsächlichkeit der nachbiblischen Wunder entnehmen zu können glaubt. Vgl. u. a. Bruch, Betrachtungen S. 276 ff. Nicht mit der Offenbarung im engern Sinne allein, sondern mit der ganzen übernatürlichen Weltordnung steht das Wunder in innigster Beziehung.

übernatürlichen Weltordnung haben wir den tiefsten Grund und die erhabenste Bedeutung der Wunder Christi und seiner Kirche zu suchen [1].

Aufgabe einer philosophischen Betrachtung der Offenbarungsgeschichte wird es sein, den hier nur angedeuteten vielfachen idealen Zusammenhang zwischen den einzelnen Wundern und der göttlichen Weltordnung in ihrer höhern Einheit zu erforschen, die „Gesetze Gottes in seinen Wundern" nachzuweisen.

Manches mag uns wohl in dem übernatürlichen göttlichen Erziehungsplane dunkel, manches durch den Missbrauch der menschlichen Freiheit durchkreuzt erscheinen. Unsere Erkenntniss der übernatürlichen Ordnung ist nur eine Erkenntniss aus Bruchstücken. Aber diese Bruchstücke genügen, um uns ein grossartiges Bild von der wunderbaren Thätigkeit Gottes in der Geschichte der Menschheit zu geben. Ist doch auch unser natürliches Erkennen ein Erkennen wie aus Fragmenten zusammengesetzt; und doch können die übriggebliebenen Räthsel die Wahrheit nicht verdunkeln, welche als erhabenes, grossartiges Facit aus diesen wenigen Bruchstücken sich ergibt [2].

Hiermit wären wir zu einem Punkte gelangt, von wo aus es uns möglich sein wird, die Frage nach dem im Wunderbegriffe gegebenen causalen Gegensatze des nähern zu beantworten.

Ausgehend von dem Begriffe der idealen Naturordnung haben wir es versucht, in der Idee einer übernatürlichen Weltordnung oder eines übernatürlichen göttlichen Schöpfungsgedankens für jenen Gegensatz die höhere Einheit zu gewinnen. Der Gang unserer Untersuchung oder vielmehr die Natur der Sache selbst brachte es mit sich, dass wir uns nicht auf die einfache Theorie beschränken konnten, sondern

[1] Vgl. Bossuet, Discours sur l'histoire universelle. Seconde partie, ch. XIX.

[2] Vgl. Trendelenburg, Logische Untersuchungen. Leipzig 1870. 3. Aufl. II, 493 f. 508 f.

die Idee der übernatürlichen Ordnung und das Verhältniss des Wunderbegriffs zu derselben aus den concreten dem Christenthume zu Grunde liegenden Thatsachen ableiten mussten. Jetzt erst, nachdem wir nachzuweisen gesucht haben, dass das Wunder, teleologisch betrachtet, sich als integrirendes Glied einer höhern Synthese auffassen lässt, wird es unsere Aufgabe sein, zu beweisen, dass der zu dessen Begriff gehörende causale Gegensatz keinen Widerspruch in sich enthält.

Zweiter Abschnitt.

Gegensatz und Harmonie zwischen Wunder und Natur in realer Beziehung.

Als das wahrnehmbare Eingreifen der aus Gottes unerschöpflicher Weisheit und Liebe fliessenden übernatürlichen Ordnung in die Naturordnung lässt sich das Wunder vom idealen Standpunkte im allgemeinen bezeichnen. Diese Idee des Wunders fordert einen positiven, realen Gegensatz zwischen seinem Begriff und dem Begriff der Natur, einen Gegensatz, der aber keinen Widerspruch enthalten darf. Wie ist nun ein solcher Gegensatz zu denken? Wie ist er vom Standpunkte einer objectiven Naturbetrachtung möglich?

Den Ausgangspunkt für dessen Beurtheilung bietet uns die wunderbare Erscheinung als solche, die der empirischen Erkenntniss unmittelbar zugerichtete Seite des Wunders.

Das Wort „Wunder“ bezeichnet zuerst alles, was neu, unerwartet und unbegreiflich ist. Wenn sich dem Verstand etwas Ungewöhnliches und Ausserordentliches darbietet, fängt der Gang seiner Gedanken an zu stocken, die Einbildungskraft wird aufgehalten, sie fühlt Schwierigkeiten, von dem Vorhergehenden zu dem Nachfolgenden überzugehen: es tritt die „Verwunderung“ ein.

Dem negativen Momente aber, dem formalen Gegensatze zu den gewohnten Naturerscheinungen, der dieses Gefühl hervorruft, entspricht im „Wunder" ein anderes, höchst positives Moment, das in dem Geiste des Zuschauers jenes „Staunen vor dem Grossen und Erhabenen", die „Bewunderung", erweckt.

In beiden hatte die antike Philosophie nicht mit Unrecht den psychologischen Ausgangspunkt alles höhern Wissens erblickt. Für die wissenschaftliche Erkenntniss der Natur löst sich indessen dieser Gegensatz der scheinbar ausserordentlichen Erscheinungen zu den gewohnten Naturphänomenen in den gemeinsamen Begriff der causalen Naturordnung auf. Im Wunder dagegen weist der phänomenale Gegensatz auf einen tiefern, realen Gegensatz zur Naturordnung hin, und gerade in der tiefern Erkenntniss desselben ist ein Hauptmoment für die wissenschaftliche Anerkennung des Wunders gegeben.

Der Charakter des Seltenen, Aussergewöhnlichen im Verhältniss zu den nur oberflächlich betrachteten Naturerscheinungen bildet zwar ein Merkmal, nicht aber das Wesen des eigentlichen Wunders. Seine Bedeutung darf indessen nicht zu sehr unterschätzt werden. Es ist keineswegs gleichgiltig, wie Kant behauptet, weder für die Erkennbarkeit der Naturordnung selbst noch für die Erkenntniss des Wunders, ob die wunderbaren Erscheinungen verhältnissmässig selten, oder ob sie häufig in die Naturordnung eingreifen. Nur wenn das Wunder als eine relativ seltene Ausnahme erscheint, kann von einer selbständigen Naturordnung noch die Rede sein.

Andererseits gehört das Ausserordentliche im Sinne des Aussergewöhnlichen, wo nicht zum causalen Begriff, so doch zur vollen Idee des Wunders. Wie nämlich die sogenannten „Naturwunder", das heisst die natürlichen, aber „widersinnischen", ungewohnten Erscheinungen, nach Kants richtiger Bemerkung[1], vom menschlichen Geiste mit Begierde aufgefasst, ihn zur Erforschung etwa verborgener Natur-

[1] Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft. Herausgegeben und erläutert von I. H. v. Kirchmann, Berlin 1869, S. 103, Anm. 2.

gesetze ermuntern, so sollen auch die eigentlichen Wunder, als übernatürliche Erkenntnissmittel, durch ihre augenscheinliche Gegensätzlichkeit zur gewöhnlichen Erscheinungswelt die Aufmerksamkeit des Geistes auf die verborgene übernatürliche Ursächlichkeit hinlenken.

An eine absolute Gegensätzlichkeit ist indessen nicht zu denken.

Wir haben bereits in dem phänomenalen Gegensatze des Wunders zur Natur ein zweifaches Moment unterschieden, wovon das eine sich auf die quantitative Seite, den mechanischen Zusammenhang, das andere auf den qualitativen Charakter, die individuelle Eigenthümlichkeit der Naturcausalitäten sich bezieht. Von diesem doppelten Gesichtspunkte aus haben wir unsere Frage zu erörtern.

Vorerst muss aber noch in dem Begriffe des Wunders wie der Naturerscheinung eine andere wichtige Unterscheidung getroffen werden. Das Wunder kann nämlich in activem Sinne als ein Vorgang, ein Geschehen oder in passiver Bedeutung als eine Thatsache, ein Geschehenes aufgefasst werden. Beide Auffassungen sind, um Missverständnissen vorzubeugen, scharf auseinanderzuhalten.

Es ist meistens nicht der wunderbare Vorgang, das formale Wunder selbst, sondern dessen zuständliche Wirkung, das materiale Wunder, das der Beobachter wahrnimmt. Dieses kann nun für sich betrachtet und in seinem Zusammenhange mit den concomitanten und nachfolgenden Erscheinungen als ein ganz natürliches Phänomen sich darstellen. Anders wird sich jedoch dessen Verhältniss zu dem unmittelbar vorausgehenden Complex von Erscheinungen darstellen müssen. Hier muss, wenn von einem eigentlichen Wunder die Rede sein soll, der Gegensatz zur natürlichen Erscheinungswelt scharf hervortreten.

Das ist auch der Punkt, wo die einseitig empirische Wissenschaft den Hebel einsetzen zu können glaubt, um die Haltlosigkeit des Wunderbegriffes an den Tag zu legen. „Es widerspricht der Wunderbegriff jener Einheit und Noth-

wendigkeit, welche als der Grundcharakter des Naturwerdens bezeichnet werden muss, jenem allgemeinen Gesetze der Stetigkeit, welches die unzerstörbare Grundlage der Naturordnung bildet.“ In dieser Behauptung lassen sich alle modernen Einwände gegen die Möglichkeit des Wunders zusammenfassen.

Gegensatz, aber nicht Widerspruch, das ist unseren früheren Auseinandersetzungen zufolge das wahre Verhältniss zwischen Natur und Wunder.

Schon der Gegensatz, in welchem gewisse aussergewöhnliche Naturerscheinungen zur rein phänomenalen Stetigkeit der Natur stehen, beweist, was für den wissenschaftlichen Beobachter keines Beweises bedarf, dass das Stetigkeitsgesetz, sofern es sich auf die Erscheinungswelt als solche bezieht, keine absolute Giltigkeit besitzt.

Ein tieferes Stetigkeitsgesetz, dem auch die scheinbar ausserordentlichsten Naturerscheinungen nicht widersprechen, tritt uns in dem Gesetze von der Erhaltung der Bewegungskraft entgegen. Aber wir haben es auch hier wiederum nicht mit einem absoluten, in sich selbst begründeten Naturgesetze zu thun. Ohne denjenigen beizupflichten, welche darin eher eine Methode als ein Gesetz, ja sogar nur ein „Bequemlichkeitsprincip“ für die Naturforschung erblicken, könnten wir füglich einen gewissen Gegensatz des Wunders zu diesem Gesetze zugeben. Ein eigentlicher Widerspruch ist schon dadurch ausgeschlossen, dass es sich nicht um eine Aufhebung des Gesetzes selbst, sondern um eine Veränderung in dessen concreten Voraussetzungen handelt.

Aber ein solcher Gegensatz ist, solange dieses Gesetz seinem allgemeinen Inhalte nach aufgefasst wird, nicht einmal zuzugeben. Entgeht ihm doch selbst die einfachste qualitative Veränderung; und sogar die bestimmte Richtung der Bewegungsphänomene setzt Bedingungen voraus, die seiner absoluten Herrschaft sich entziehen. Die tiefgehende Macht der Veränderung, welche die spontane Thätigkeit gewisser Naturkräfte, vor allem aber die menschliche Freiheit

auf die Anordnung der Naturelemente ausübt, muss der göttlichen Freiheit in noch höherem Masse zuerkannt werden.

Von den zahlreichen und mannigfachen Analogien, die uns eine nähere Betrachtung der Natur für diese eingreifende Wirksamkeit Gottes im Wunder und die darin gegebenen Causalitätsverhältnisse geboten, erweist sich das Verhältniss der individuellen menschlichen Freiheit zum allgemeinen Naturzusammenhange als die wirksamste. Die Analogie ist um so sprechender, als die Thatsache der menschlichen Freiheit, so sehr sie sich auch jedem unbefangenen Geiste als Object der innern Erfahrung und Postulat des sittlichen Lebens aufdrängt, doch von seiten der extrem monistischen, materialistischen und positivistischen Wissenschaft mit denselben Argumenten zurückgewiesen wird wie das Wunder[1].

[1] „Die That eines reinen freien Willens, eine That, die ohne zwingende Ursache isolirt vor uns hinträte (?), käme etwa einer jener Erscheinungen gleich, welche die Unwissenheit früherer Zeiten ein Wunder nannte. Die Fortschritte namentlich unseres Jahrhunderts haben jedoch die Wunder ihrer mystischen Umhüllung entkleidet, ihre räthselhafte Erscheinung durch natürliche Ursachen erklärt (?). Die Aufgabe unserer Zeit ist es, den freien Willen, dieses hohle Wort, in sein Nichts aufzulösen und zu beweisen, dass in der ganzen Natur keine Erscheinung, kein Vorgang vor unser Auge tritt, für den nicht eine Ursache als nothwendig wirkendes Substrat sich finden liesse.“ J. C. Fischer, Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, Leipzig 1858, S. 4 f. Vgl. Die Freiheit des menschlichen Willens und die Einheit der Naturgesetze. 2. Aufl. Leipzig 1871. — „Die Erhaltung der Kraft besagt, dass so wenig wie Materie jemals Kraft entsteht oder vergeht. Der Zustand der ganzen Welt, auch eines menschlichen Gehirns, in jedem Augenblicke ist die unbedingte mechanische Wirkung des Zustandes im vorhergehenden Augenblicke und die unbedingte mechanische Ursache des Zustandes im nächstfolgenden Augenblicke. Dass in einem gegebenen Augenblicke von zwei Dingen das eine oder das andere geschehe, ist undenkbar. Die Hirnmolekeln können stets nur auf bestimmte Weise fallen, so sicher wie Würfel, nachdem sie den Becher verlassen haben. Wiche eine Molekel ohne zureichenden Grund aus, ihrer Lage oder Bahn, so wäre dies ein Wunder so gross, als bräche der Jupiter aus seiner Bahn und versetze das Planetensystem in Aufruhr. Wenn nun, wie der Monismus es sich denkt, unsere Vorstellungen und Strebungen, also auch unsere Willens-

Diese Argumente stützen sich lediglich auf die unerwiesene Behauptung der absoluten Nothwendigkeit des physischen bezw. mechanischen Naturzusammenhanges. Behauptungen aber, so entschieden sie auch auftreten mögen, werden eine so evidente Thatsache wie die menschliche Freiheit nicht aus der Welt schaffen können, und eine Wissenschaft, die derartige Postulate voraussetzen muss, kann unmöglich als ein treues Bild der Wirklichkeit sich erweisen. Doch davon später.

Es scheint bei oberflächlicher Betrachtung der activen Beziehungen der menschlichen Freiheit zur realen Naturordnung, als könne eine tiefere Analogie mit den wunderbaren Vorgängen darin nicht gefunden werden. Vermag doch der freie Wille des Menschen den physischen Naturzusammenhang nur durch äquivalente physische Ursachen zu verändern. Dringen wir jedoch bis zu jenem geheimnissvollen Orte, wenn man sich so ausdrücken darf, wo die Freiheit ihre ursprünglichste physische Wirkung ausübt, so wird, falls man es mit der Annahme der Freiheit ernst nimmt, an einem unmittelbaren Eingreifen derselben in die mechanische Ordnung nicht zu zweifeln sein. Du Bois-Reymond hat das in der soeben angeführten Stelle richtig bekannt. Wenn somit in Bezug auf die Form, die Richtung der mechanischen Erscheinungen die Herrschaft des Aequivalenzgesetzes nur insofern absolut ist, als nicht eine spontane oder freie Kraft in ihr Gebiet eingreift, so kann zwar von einem relativen, nicht aber von einem absoluten Gegensatze des Wunders zu

---

acte, zwar unbegreifliche, doch nothwendige und eindeutige Begleiterscheinungen der Bewegungen und Umlagerungen unserer Gehirnmolekeln sind, so leuchtet ein, dass es keine Willensfreiheit gibt: dem Monismus ist die Welt ein Mechanismus, und in einem Mechanismus ist kein Platz für Willensfreiheit.“ Du Bois-Reymond, Die sieben Welträthsel S. 86 ff. Reden I, 399. Dagegen vgl. Kroman, Unsere Naturerkenntniss S. 215 ff. Sommer, Ueber Wesen und Bedeutung der menschlichen Freiheit S. 30 f. Gutberlet, Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft S. 84.

diesem Gesetze gesprochen werden. Wie aber die mechanischen Folgen der freien Willensacte sich ihm unterwerfen, so die durch das Wunder hervorgebrachten physischen Veränderungen. Nicht eine Aufhebung des Gesetzes, sondern eine Aufhebung seiner ausschliesslichen Herrschaft setzt das Wunder voraus.

In derselben Weise lässt sich das Verhältniss des Wunders zu den einzelnen bestimmten Naturgesetzen kennzeichnen, denen es zu widersprechen scheint. Der Gegensatz ist unverkennbar, wenn man die positiven und negativen Voraussetzungen ihrer Herrschaft als thatsächlich gegeben betrachtet. Erleiden diese Voraussetzungen aber eine Veränderung, greift eine höhere Kraft in den thatsächlichen Zusammenhang der betreffenden Elemente und Kräfte ein, werden diese dadurch dem ausschliesslichen Einflusse der sie umgebenden Naturursachen entzogen, so wird zwar nicht das Wirkungsgesetz derselben, wohl aber deren concrete Wirkung aufgehoben oder verändert[1].

Im vorhergehenden haben wir das Wunder als ein unmittelbares Eingreifen der göttlichen Causalität in die äussere Anordnung, den quantitativen Zusammenhang der Naturelemente und ihrer Kräfte, als ein mechanisches aufgefasst. Die innere Beschaffenheit der Natur, ihre immanente qualitative Causalität kann dabei von der unmittelbaren göttlichen Einwirkung unberührt bleiben, oder ihre Veränderung vielmehr als die natürliche Consequenz der mechanischen Veränderung sich ergeben.

Das Verhältniss lässt sich auch umgekehrt denken. Die göttliche Causalität kann sich unmittelbar auf die qualitative Beschaffenheit der Naturursachen beziehen[2], so dass infolge

[1] Vgl. Stuart Mill, Ueber Religion S. 15: „Jede Veränderung der Umstände verändert mehr oder weniger auch die Naturgesetze, unter welchen wir handeln."

[2] Vgl. Lotze, Microcosmus II, 54; Grundzüge der Religionsphilosophie, 2. Aufl., S. 69, wo er die Möglichkeit einer solchen wunderbaren Veränderung ohne Aufhebung der Naturgesetze begründet. Dass er einen

des natürlichen Verhältnisses zwischen qualitativer und quantitativer Bestimmtheit die Veränderung letzterer durch die der erstern bedingt würde.

Tritt auch durch ein derartiges Eingreifen der göttlichen Ursächlichkeit in die immanente Naturcausalität ein Gegensatz zu den Naturwirkungen ein, so dass zwischen den vorhandenen natürlichen Kräften und der wunderbaren Thatsache eine Kluft besteht, und somit das Gesetz der Stetigkeit seinem qualitativen Inhalte nach nicht zur vollen Anwendung gelangt, so kann doch auch hier wiederum nicht von einem Widerspruche, nicht von einer eigentlichen Widernatürlichkeit des Wunders die Rede sein.

Sowohl in seiner Beziehung auf die immanente als auf die transeunte Naturursächlichkeit besitzt das Stetigkeitsgesetz einen relativen, bedingten Charakter, und es ist nur eine unerwiesene und unerweisbare Behauptung, wenn man demselben, wie den Naturgesetzen überhaupt, eine absolute Wirksamkeit zuspricht[1].

Wir haben in den früheren Auseinandersetzungen das Uebertriebene und Einseitige jener Auffassung klarzulegen versucht, welche die Immanenz und Einheit der Naturkräfte in absolutem Sinne versteht.

---

directen Eingriff Gottes in die mechanische Nothwendigkeit für unmöglich hält, ergibt sich aus seiner allzu strengen Gesammtauffassung der mechanischen Seite des Kosmos.

[1] Man vergleiche die merkwürdige Aeusserung Virchows: „Es ist gewiss kein Uebermuth der Naturwissenschaft, auch keine Prätention, dass wir behaupten, die Naturgesetze seien unweigerlich, absolut, unter allen Umständen wirksam, und gar nicht in irgend einem Zeitraum zu suspendiren. Keine Gewalt ist dazu im Stande. Nicht dass ich behaupten wollte, es könnte nicht anders sein, aber ich behaupte, es ist so.“ (!) Ueber Wunder S. 157. Kurz vorher (S. 156) hatte er allerdings behauptet: „Was wir mit dem Namen der Naturgesetze belegen, ist ein veränderliches Werk.“ — „Die Fortschritte der Wissenschaft bestehen ja nur darin, dass, was bisher als Gesetz anerkannt wurde, als Gesetz vernichtet (!) wird.“ Da ist in der That der Standpunkt des Vertheidigers der Wunder schwer!

Die sogenannte Einheit der Naturkräfte schliesst ihre Mannigfaltigkeit, ihren wesentlichen Gegensatz nicht aus. Der innere Zusammenhang zwischen der rein potentiellen Kraft und ihrer Wirkung, der actuellen Kraft und ihrem substantiellen Träger ist kein absoluter.

Jede Naturkraft ist an und für sich etwas Unfertiges. Nur wenn sie durch eine andere actuelle Kraft dazu bestimmt wird, tritt sie aus der Potentialität zur Wirksamkeit. Diese ihre Wirksamkeit selbst wird je nach der sie bestimmenden Kraft eine verschiedene sein, wie die concrete Thätigkeit letzterer je nach der Beschaffenheit der bestimmten Kraft eine verschiedene sein wird. Und da die Wirksamkeit beider wiederum abhängig ist von dem Einwirken aller übrigen im Zusammenhange mit ihnen stehenden Kräfte, so kann thatsächlich keine Wirkung in Bezug auf eine einzelne Kraft, auf die Natur eines einzelnen Elementes als schlechthin natürlich oder naturnothwendig bezeichnet werden[1].

Andererseits tritt in jeder bestimmten Naturwirkung nothwendigerweise eine Beschränkung der zusammenwirkenden Kräfte, eine theilweise Hemmung ihrer Thätigkeit ein. Liegt nun in dieser Beschränkung nichts Widersprechendes, nichts Widernatürliches, wie sollte das Eingreifen der göttlichen Causalität in die Wirksamkeit der Naturkräfte einen Widerspruch in sich enthalten, einen widernatürlichen Vorgang bezeichnen? Sollten die Naturcausalitäten, welche den anderen, verschiedensten Naturursachen gegenüber die Fähigkeit besitzen, zu den mannigfachsten Wirkungen qualitativ bestimmt zu werden oder activ zu denselben mitzuwirken, der höchsten Ursache gegenüber nicht eine noch weiter gehende Gefügigkeit besitzen, ohne dadurch ihr eigenes Wesen, ihre eigene Wirksamkeit einzubüssen?

Thatsächlich lässt sich im Wunder nicht nur keine Zerstörung der Naturcausalität als solcher nachweisen, sondern

[1] Vgl. Lotze, Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens, Leipzig 1851, S. 85 ff.; Microcosmus I, 40 ff.

es muss der Naturcausalität, wenn das Wunder, statt abstract und formell, in seiner concreten Totalität betrachtet wird, eine active Mitwirkung zu demselben zuerkannt werden. Ist die Empfänglichkeit der Natur dem formellen Wunder gegenüber als eine passive aufzufassen, so ist sie in Bezug auf die Gesammtwirkung, das eigentliche wahrnehmbare Wunder, als eine active, wenn auch entfernte Fähigkeit zu bezeichnen.

Insofern entspricht die *potentia obedientialis* [1], wie die Scholastiker nach dem Vorgange Augustins diese Fähigkeit genannt haben, vollkommen dem Begriffe der jeder natürlichen Ursächlichkeit eigenthümlichen Potentialität anderen, namentlich höheren Naturkräften und den gemeinsam mit denselben hervorzubringenden Wirkungen gegenüber.

Darf auch der Unterschied zwischen beiden nicht verkannt werden, so ist er doch jedenfalls nicht darin zu suchen, dass die eigentlich natürliche Potentialität im Gegensatze zur potentia obedientialis durch sich selbst activ sei, oder wenigstens zur bestimmten Activität gelangen müsse. Denn manches Naturvermögen entfaltet sich niemals zum Acte, manches wird in dieser Entfaltung durch den relativen Zufall oder die menschliche Freiheit bedingt.

Auch darin liegt der Unterschied nicht, dass das natürliche Vermögen durch die Natur seines substantiellen Trägers durchaus bestimmt sei, die potentia obedientialis dagegen eine in jeder Hinsicht unbegrenzte Fähigkeit darstelle. Ist doch einerseits die natürliche Potentialität, wie gesagt, dazu angelegt, durch verschiedene von aussen eingreifende Natur-

[1] Ueber den Begriff der potentia obedientialis vgl. Augustinus, De Genesi ad lit. l. 9, c. 17, n. 32 sq. Thom., Quaest. disp. de verit. q. 8 a. 4 ad 13; Quaest. disp. de virtut. q. 1, a. 10 ad 13; in l. I. dist. 42, q. 2, a. 2 ad 4. Suarez, Metaph. disp. 43 sub 1. Kleutgen, Theol. d. Vorz. IV, 803 ff.; II, 85 ff. Scheeben, Dogm. II, 400 ff. M. Limbourg S. J., Ueber die potentia obedientialis, in Zeitsch. für kath. Theol. 1892, S. 231 ff. Die pot. obed. wird hier mit Recht als eine pot. activa vertheidigt.

kräfte verschieden bestimmt zu werden, und findet auch die potentia obedientialis in der Natur der geschaffenen Dinge durch Gottes schöpferische Weisheit selbst gesetzte Grenzen [1].

Der wesentlichste Unterschied liegt wohl in der Thatsache, dass die natürliche Potenz, wenn auch innerlich unbestimmt, durch die factisch begrenzte Wirksamkeit und Ordnung der übrigen Naturkräfte bestimmt und begrenzt ist, und dass, wenn wir die natürlichen Grundfähigkeiten der Dinge ins Auge fassen, irgend eine Actualisirung derselben zu ihrem wesentlichen Zwecke gehört [2], während die potentia obedientialis theils zwar durch die Natur der geschaffenen Dinge, theils aber nur durch jene höhere Ordnung bestimmt wird, welche auf der absoluten göttlichen Freiheit und seiner unerschöpflichen Mittheilbarkeit beruht [3], und eine Actualisirung derselben in keiner Weise durch das Wesen der creatürlichen Dinge gefordert wird [4].

Dieser Unterschied vermag jedoch die wesentliche Analogie zwischen der durch das Wunder vorausgesetzten potentia obedientialis und der eigentlichen Naturkraft nicht aufzuheben. Darin findet auch der qualitative Gegensatz der wunderbaren Wirkung zu den Naturwirkungen seine synthetische Einheit in causaler Beziehung.

Der Gegensatz liegt hier in der Aufhebung der exclusiven Herrschaft der immanenten oder qualitativen Naturursächlichkeit, nicht in der Aufhebung dieser Ursächlichkeit selbst, welche vielmehr in der Veränderung, die sie durch die göttliche Causalität erfährt, mit dieser zu einer harmonischen Wirkung zusammenwirkt. Das Gesetz der Stetigkeit in seiner Beziehung auf die qualitativen Veränderungen wird also auch im Wunder nicht eigentlich aufgehoben.

---

[1] Cf. Aug. l. c. „Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute (Deus) omnipotens est, et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit.“ Suarez in I q. 25, a. 3.

[2] Cf. Thom., De veritate q. 8, a. 4 ad 13.

[3] Idem l. c. q. 29 a. 3 ad 3.

[4] Bonav. in II dist. 18, a. 1, q. 2.

Mögen wir somit das Wunder als das verändernde Eingreifen Gottes in die quantitative Anordnung oder in die qualitative Beschaffenheit der Naturursachen auffassen, der darin gegebene Gegensatz bezieht sich nicht auf die Grundthätigkeit und die Grundgesetze der natürlichen Ursachen, sondern auf ihre concreten Wirkungen.

Damit scheint aber die Frage des Gegensatzes der wunderbaren Vorgänge zu der gesammten Naturordnung noch nicht erledigt zu sein, eine Frage, die sowohl von seiten gewisser Vertheidiger des Wunders als seiner Gegner vielfach falsch aufgefasst und unrichtig beantwortet worden ist. Man hat behauptet, durch ein einziges Wunder würde die gesammte Naturordnung aufgehoben, oder müsste dieselbe in vollständige Verwirrung gerathen.

Diese Behauptung stützt sich auf eine falsche Auffassung sowohl der Naturordnung als des Wunders.

Was hier mit dem Begriffe der „Naturordnung" bezeichnet wird, ist mehr als der reale, durch das natürliche Causalitätsgesetz bedingte Zusammenhang der Naturerscheinungen und der ihnen zu Grunde liegenden Elemente und Kräfte. Man versteht darunter eine solche Verbindung und Sonderung der natürlichen Elemente und Kräfte, aus welcher ein stetes Zusammenwirken derselben zu einem harmonischen Ganzen hervorgeht. Es liegt somit in diesem Begriffe ein wesentlich ideales Moment.

Eine Aufhebung oder Zerstörung der gesammten Naturordnung könnte aber durch das Wunder nur dann verursacht werden, wenn dieselbe eine so starre und unabänderliche und wiederum eine so labile und gebrechliche wäre, dass sie auch die geringste Abweichung des Gleichgewichtes nicht ausgleichen könnte. Beruhte sie allerdings, wie die rein „astronomische" Auffassungsweise des mechanischen Empirismus oder Materialismus es behauptet, auf einem einzigen mechanischen Princip, dessen ausschliessliche Herrschaft sie mit innerer Nothwendigkeit bedingte, dann liesse sich ein derartiger Begriff rechtfertigen. Von einer solchen innern Einheit und Noth-

wendigkeit der Naturordnung kann aber — zu diesem Resultate führte uns die eingehendere Betrachtung des Naturwerdens — nicht die Rede sein. Wenn also schon die mechanische Naturordnung für sich aus den verschiedensten causalen Gegensätzen zusammengesetzt ist; wenn die organische Naturordnung infolge der spontanen Thätigkeit des Organismus nicht ein starres, unabänderliches, sondern ein wesentlich fortschreitendes und bewegliches Gleichgewichtsverhältniss darstellt; wenn endlich die menschliche Freiheit in die mechanische, organische, psychische Stetigkeit einzugreifen vermag ohne Aufhebung der bestehenden Naturordnung; wenn die ideale Weltordnung erst durch dieses Eingreifen des freien menschlichen Geistes aus der realen Ordnung hervorgehen kann: wie lässt sich eine Zerstörung oder Aufhebung der natürlichen Ordnung durch das Eingreifen der göttlichen Freiheit behaupten? Mit dem Wunder tritt zu den vielfachen, zum Theil gegensätzlichen realen und idealen Factoren der Naturordnung ein neuer, der höchste, tiefste, freieste hinzu, nicht um das Bestehende zu zerstören, sondern um es in eine höhere Ordnung zu erheben.

Dass bei der wunderbaren göttlichen Einwirkung die natürliche Ordnung der Dinge vollständig unberücksichtigt bleibt, ist die zweite falsche Voraussetzung, worauf die gegnerische Behauptung sich stützt.

Sowie aber die theilweise Beschränktheit und Bedingtheit des freien menschlichen Wirkens durch das natürliche Causalverhältniss der physischen und psychischen Ursachen zu dem Wesen der gottgewollten Weltordnung gehört, so auch die Beschränkung der wunderthätigen göttlichen Freiheit durch die göttliche Weisheit. Diese fordert, dass auch das Wunder, so frei dieses auch in den natürlichen Causalnexus eingreift, dem Wesen des letztern wie der einzelnen Ursachen entspreche, dass es also nicht zusammenhangslos in die Natur eingreife. Findet es doch, wenn auch seinem innersten Wesen nach übernatürlich, seine Verwirklichung in der Natur und tritt theilweise durch sie in die Erscheinung.

Damit ist auch das Verhältniss des Wunders zu dem Gesetze der Continuität, seinem realen und idealen Inhalte nach, ausgesprochen. Ein Gegensatz zu diesem Gesetze ist nur insofern zuzugeben, als man es ganz abstract und einseitig betrachtet. Es schliesst aber in seiner concreten Verwirklichung neue Anfänge, spontane Wirkungen, eintretende Gegensätze nicht aus, wenn diese nur zur höhern synthetischen Einheit sich verbinden, und es findet deshalb auch im Wunder eine höhere Verwirklichung.

Die Möglichkeit aber einer höhern Harmonie zwischen Wunder und Naturordnung beruht lediglich auf derselben Voraussetzung wie das harmonische Verhältniss zwischen den verschiedenen Causalitätsgegensätzen in der Natur, vor allem der menschlichen Freiheit zur mechanischen Welt, — auf der Annahme einer schöpferischen Weisheit, welche die Gegensätze in ihren einheitlichen Weltplan aufgenommen, höherer Gesetze, denen sowohl die Naturordnung als die Wunder untergeordnet sind.

So wenig als aber die höhere Gesetzmässigkeit, die das Zusammenwirken der menschlichen Freiheit mit den nothwendigen Naturkräften, somit die natürliche Weltordnung in ihrer höchsten Entfaltung, der Weltgeschichte, bedingt, in analytische, abstracte Formeln sich zusammenfassen lässt, ebensowenig wird man daran denken können, das Verhältniss zwischen den göttlichen Wunderthaten und der Naturordnung abstract zu construiren.

Nur von dem hier entwickelten allgemeinen Princip wird man sich in der Beurtheilung der einzelnen Wunder und ihres Zusammenhanges mit der Naturordnung leiten lassen müssen, von dem Princip nämlich, dass ein solcher Zusammenhang in Wirklichkeit existirt, ohne dass damit der wesentliche Gegensatz von Wunder und Natur aufgehoben wird.

Dritter Abschnitt.

Der Wunderbegriff.

Erstes Kapitel.

Der Begriff des relativen und des absoluten Wunders.

Wenn wir die reale Harmonie zwischen Wunder und Natur in ihrem activen Zusammenhange zu suchen haben, so liegt dem Gesagten zufolge ihr wesentlicher Gegensatz in dem thatsächlichen Missverhältniss zwischen der Naturcausalität und der wunderbaren Wirkung als solcher.

Diese Disproportion kann eine verschiedene sein, demnach auch der übernatürliche Charakter des Wunders [1]. Ist die materiale Wirkung derart, dass sie in anderer Weise und unter anderen Umständen auch durch die Naturkräfte hervorgebracht werden könnte, thatsächlich aber durch dieselben nicht hervorgebracht werden kann, so bezeichnen wir deren Setzung durch unmittelbare göttliche Thätigkeit als relatives oder modales Wunder. Lag bereits in der Beschaffenheit und dem Zusammenhange der als Subject des Wunders gedachten Naturkräfte die active Möglichkeit, jene Wirkung durch einen zeitlichen Entwicklungsprocess hervorzubringen, so ist deren plötzliche übernatürliche Hervorbringung als die niederste Gattung der Wunder zu betrachten.

Ein höheres modales Wunder ist dann gegeben, wenn dessen constitutive Elemente und Kräfte in der Natur zwar einigermassen vorhanden sind, die äusseren Bedingungen aber fehlen, oder die thatsächlich vorhandenen gerade das Gegentheil der betreffenden Wirkung hervorbringen müssten.

Der causale Gegensatz, in welchem das relative Wunder zu der natürlichen Ursächlichkeit steht, weist an und für sich nicht nothwendig auf eine unmittelbare göttliche Causalität

[1] Vgl. Thom., Summ. theol. I, q. 115, a. 8.

hin, da nach der Offenbarungslehre über die unserer empirischen Erkenntniss zugängliche Naturordnung eine Welt reiner Geister sich erhebt, deren Gott sich als Werkzeug bedienen kann zur Hervorbringung solcher Wirkungen, welche das thatsächliche Vermögen unserer empirischen Naturkräfte, nicht aber das höherer und vollkommenerer Wesen überragen.

Nicht ohne causale Aehnlichkeit mit dem modalen Wunder können auch solche ausserordentliche Erscheinungen in der Natur hervortreten, welche vom teleologischen Gesichtspunkte nur in der Einwirkung der gefallenen oder bösen Geister ihre Erklärung finden.

Vom rein causalen Standpunkte ist es schwer, ja unmöglich, die Grenzen der natürlichen Macht reiner Geister positiv zu bestimmen: ist es ja schon unmöglich, positiv zu erkennen, bis wohin die Kräfte des menschlichen Geistes in ihrer Einwirkung auf den materiellen Kosmos reichen. Jedenfalls ist festzuhalten, dass auch der freieste geschaffene Geist die materiellen Kräfte der Natur nur äusserlich und mechanisch, nicht aber innerlich und ihrem Wesen nach beherrscht, und auf den menschlichen Geist, seines freien, individuellen, die Persönlichkeit des Menschen begründenden Charakters wegen, ebenfalls nur einen beschränkten, äussern Einfluss auszuüben vermag [1].

Wo bei abstracter Auffassung ein Zweifel möglich ist, werden der ideale Gehalt, die ethische Bedeutung der ausserordentlichen Wirkung, deren intimer Zusammenhang mit der Person und Lehre des Wunderthäters, falls sie durch die Vermittlung eines solchen geschieht, die äusseren Umstände, unter denen sie hervortritt, mit einem Worte das teleologische Moment (dessen Bedeutung, wofern sie nur richtig aufgefasst wird, nicht genug gewürdigt werden kann) das ausschlaggebende Erkenntnissmittel bilden.

Hierzu ist ebenfalls die lebendige Beziehung der einzelnen wunderbaren Wirkung zu anderen, namentlich solchen über-

[1] Vgl. Thom., Summ. theol. I, q. 111; q. 110, a. 4.

natürlichen Thaten zu rechnen, welche die Signatur ihres göttlichen Ursprungs in unzweideutiger Weise an sich tragen.

Zu dieser Classe von Wundern gehören alle diejenigen ausserordentlichen Wirkungen, welche die Bethätigung der schöpferischen Macht in irgend einer Weise voraussetzen, und welche wir als absolute oder substantielle Wunder bezeichnen.

Konnten wir, um den Begriff des relativen Wunders einigermassen zu veranschaulichen, auf die causalen Beziehungen zwischen den verschiedenen Naturursachen hinweisen, so dürfte dem Begriffe des absoluten Wunders namentlich jene Reihe höherer Analogien zu Grunde gelegt werden, die uns das Verhältniss der göttlichen Causalität zu den geschaffenen Ursachen in der successiven Schöpfung, vor allem aber in der Schöpfung des Menschen darbot. Hier zeigten sich die geschaffenen Wesen empfänglich für eine wesentlich höhere Seinsform, fähig, durch die unmittelbare göttliche Einwirkung in eine höhere Sphäre der Wirksamkeit erhoben zu werden.

Davon ausgehend lassen sich, unter gleichzeitiger Berücksichtigung des teleologischen Momentes, zwei Stufen des absoluten Wunders unterscheiden.

Liegt in der materialen wunderbaren Wirkung nur eine übernatürliche Restitution der natürlichen Wesensvollkommenheit des Subjectes, wo eine solche Restitution durch die Naturcausalität schlechthin ausgeschlossen ist, also eine Erhebung zu einer höhern, aber immerhin wenigstens an sich natürlichen Seinsform, wie bei der Heilung schlechthin unheilbarer organischer Krankheiten und bei Todtenerweckungen, so kann von einem formell absoluten Wunder gesprochen werden.

Absolut im vollsten Sinne des Wortes können aber nur jene Wunder genannt werden, welche die Erhebung ihres natürlichen Subjectes zu einer wesentlich und in Bezug auf die gesammte Naturordnung höhern Seins- und Thätigkeitsform, eine reale, wahrnehmbare, ausserordentliche, wenn auch nur theilweise Verwirklichung der in der „Glorie“ sich

vollendenden übernatürlichen Ordnung der Creatur zu Gott enthalten.

Lassen sich alle materiellen und geistigen Creaturen als das unmittelbare Substrat aller übrigen Wunder denken, so muss der menschliche Geist in seinem tiefsten Sein und der tiefsten Quelle seines specifischen Wirkens als das eigentlichste Subject dieses absoluten Wunders betrachtet werden. Denn besitzen auch alle geschaffenen Naturen die Fähigkeit, durch ein von Gottes Wirken ausgehendes höheres Princip gleichsam befruchtet und in ihrem Sein wesentlich erhöht zu werden; schliesst auch die endliche Verklärung des menschlichen Körpers eine solche Erhebung ein, so kann und wird doch nur in den geistigen Wesen die übernatürliche Ordnung ihrem eigentlichsten, höchsten Inhalte nach sich verwirklichen.

Demgemäss ist der menschliche Geist auch für die höchste, unmittelbarste göttliche Einwirkung empfänglich, die als eine Quelle wesentlich neuer und specifisch höherer Kraft ihn, ohne sein Wesen zu zerstören, innerlich so erheben und durchleuchten kann, dass er durch seine Thätigkeit an Gottes unmittelbarer Thätigkeit in der erhabensten Weise theilnimmt.

Es darf als ein charakteristisches Merkmal des eigentlich absoluten oder substantiellen Wunders betrachtet werden, dass es in seinem Subjecte ein wesentlich höheres Thätigkeitsprincip als Ausstrahlung der göttlichen Wirksamkeit hervorbringt und zugleich als active Befähigung zur Aufnahme des göttlichen Wirkens voraussetzt.

Seinem innersten Wesen nach fällt also das absolute geistige Wunder mit der „Begnadigung“ im weitesten Sinne des Wortes begrifflich zusammen. Jedoch nur theilweise. Der Unterschied liegt zuerst darin, dass die „Gnade“, zur Erreichung des übernatürlichen Zieles dem individuellen Geiste schlechthin nothwendig, auch allen Trägern der menschlichen Natur verliehen werden soll, wogegen die im Wunder gegebene übernatürliche Kraft an sich nicht auf die nothwendige innere Vollendung des Individuums, sondern der Mensch-

heit als Ganzes hinzielt. Ferner steht letztere, da sie eine inhaltlich vollendetere Gemeinschaft mit Gott dem Sein nach voraussetzt, dem Wirken nach begründet, in causaler Hinsicht höher als jene, gleichsam in der Mitte zwischen dem „Gnadenlichte" und dem durch sie symbolisirten und in etwa anticipirten „Lichte der Glorie".

Es darf aber diese Kraft, so wenig wie die „Gnade", als eine eigentlich substantielle aufgefasst werden, und der Ausdruck „substantiell", der zur Charakterisirung des absoluten Wunders gebraucht wurde, kann nur auf die Durchdringung der Substanz selbst des Geistes durch eine nur aus unmittelbarer göttlicher Einwirkung abzuleitende höhere Kraft, nicht aber auf die Substantialität dieser Kraft selbst bezogen werden. In letzterem Sinne gibt es nur ein Wunder, welches allerdings als der Grundtypus und der Mittelpunkt aller Wunder sich uns darstellt: die substantielle Vereinigung der substantiellen Kraft Gottes mit der menschlichen Natur: das Wunder der Incarnation.

Aus dem Begriffe, den wir vom absoluten oder substantiellen Wunder im allgemeinen zu geben versucht haben, geht hervor, dass auch in ihm der Gegensatz zwischen der unmittelbar göttlichen und der natürlichen Causalität, oder zwischen dieser und der wunderbaren Wirkung, kein absoluter ist, dass die Naturcausalität durch die wunderthätige Kraft nicht aufgehoben oder schlechthin ausgeschlossen sein kann.

Ausgeschlossen ist allerdings jede äussere Naturcausalität, welche durch ihre Einwirkung auf das Subject des Wunders dieses hätte hervorbringen können, ausgeschlossen eine blosse Potenzirung der immanenten Kräfte des Subjectes, wodurch diese nur in ihrer natürlichen Sphäre vollendet würden. Es lassen sich aber bezüglich des Verhältnisses dieser Kräfte und ihrer von aussen erhaltenen Bestimmtheit sowohl zur unmittelbaren göttlichen Einwirkung und der aus ihr hervorgehenden übernatürlichen Kraft als zur concreten wunderbaren Wirkung selbst wesentlich dieselben Sätze aufstellen wie für das relative Wunder.

Ist auch der Gegensatz zur natürlichen Causalität ein tieferer, so ist doch zugleich in der innern schöpferischen Beziehung der göttlichen Causalität zu dem Subjecte des absoluten Wunders der tiefere Grund für denselben gegeben, und weisen uns die causalen und idealen Bezüge, welche die Idee der successiven Schöpfung uns offenbarte, auf die Möglichkeit einer um so tiefern Harmonie in diesem Gegensatze hin.

Zweites Kapitel.

Das „widernatürliche“ Wunder und der laxe Wunderbegriff.

In der Auffassung des Verhältnisses zwischen Wunder und Naturcausalität hatten wir zwei extremen Anschauungen aus dem Wege zu gehen, welche dadurch, dass sie entweder die Nothwendigkeit und Selbständigkeit der natürlichen Ordnung oder die absolute Freiheit und Willkür der wunderthätigen göttlichen Causalität zu sehr urgiren, weder dem Wunder noch der Natur gerecht zu werden vermögen.

Der hl. Thomas definirt das Wunder als „opus a Deo productum absque ordine naturalis causae“ [1], „praeter ordinem totius naturae creatae“ [2], „praeter solitum et consuetum ordinem causandi effectum“ [3]. Neben den Wundern supra und praeter naturam unterscheidet er auch solche contra naturam [4].

Neuere protestantische Apologeten haben darin die erste Proclamation der „Widernatürlichkeit“ des Wunders sehen wollen. „Thomas gab durch diese Anschauung dem Wirken Gottes im Wunder contra naturam gleichsam die Sanction.“ [5] „Der Punkt, wo die weltliche Wissenschaft immer wieder die Hebel einsetzt, um die ganze bisherige auf die Heilige Schrift basirte christliche Weltanschauung aus den Angeln zu heben, ist die von der katholischen Kirche primo

[1] Summ. theol. I, q. 110, a. 4, 8. [2] Ibid. I II^{ae}, q. 113, a. 10.
[3] Ibid. I, q. 110, a. 4. De pot. q. 6, a. 3.
[4] De pot. q. 6, a. 2. [5] Lütze, Ueber das Wunder S. 7.

loco behauptete und durch die angesehensten ihrer Lehrer sanctionirte Widernatürlichkeit des Wunders.“ [1]

Es liegt in diesen Worten ein sonderbares Missverständniss [2] dessen, was Thomas und mit ihm die ganze katholische Theologie durch die oben erwähnten Bestimmungen des Wunderbegriffes, welche diesen übrigens keineswegs erschöpfend charakterisiren sollen, zum Ausdrucke gebracht haben.

Noch sonderbarer klingt die zur Bekräftigung jenes Urtheils hinzugefügte Behauptung, es habe die Scholastik, welche für die kirchliche Auffassung bis auf unsere Tage so massgebend gewesen, überhaupt den Begriff einer eigentlichen Naturcausalität zerstört, „Gott alles unmittelbar selbst wirken lassen, so dass jede Selbständigkeit der Creatur ihm gegenüber aufhörte, nicht mehr das Feuer z. B., sondern nur Gott im Feuer allein wärmte“ [3].

Wäre dem wirklich so, dann allerdings brauchte sich die Theologie des Mittelalters nicht darum zu kümmern, für den Gegensatz zwischen Wunder und Natur eine Vermittlung zu finden; dann ist es aber auch vollends unerklärlich, wie sie einen solchen Gegensatz nur statuiren konnte. Anders jedoch stellt sich uns die Sache dar, wenn wir den hl. Thomas wiederholt und mit aller Energie die „eigene Thätigkeit der geschaffenen Dinge“ vertheidigen, die conträre Anschauung gewisser arabischer Philosophen [4] als absurd zurückweisen sehen [5], weil sie sowohl den Begriff der Weltordnung als überhaupt die Möglichkeit einer „Wissenschaft der Natur“ zerstöre.

---

[1] Lütze a. a. O. S. 9. Vgl. den Artikel „Thomas v. Aq.“ in Herzogs Realencyklopädie XV, 580. Hase, Geschichte Jesu, Leipzig 1876, S. 105.

[2] Einen stärkern Ausdruck vermeiden wir absichtlich den leidenschaftlichen Ergüssen und zwecklosen Schmähungen Lütze's gegenüber — muss ja selbst Janssens Geschichte des deutschen Volkes für den „missrathenen“ Wunderbegriff des Thomas herhalten!

[3] Lütze S. 9. [4] Avicenna's, Avicebrons und anderer.

[5] „Stultam (sententiam), quia tollit ordinem universi et propriarum operationum a rebus, et destruit iudicium sensus.“ In II dist. 1, q. 1, a. 4.

Wenn Thomas den Gegensatz zwischen Wunder und Naturcausalität in der höhern idealen Einheit des göttlichen Weltplanes sich harmonisch vereinigen lässt — ein Gedanke, auf den schon die causalen Gegensätze in der Natur hinweisen, und auf den die apologetische Behandlung des Wunderbegriffes immer wieder zurückführen muss —, so versäumt er es doch keineswegs, auch die ätiologische Möglichkeit des Wunders in der verschiedensten Weise darzuthun. Auf Grund der Analogien, die ihm das Gebiet der Naturcausalität, soweit dieses ihm durch die naturwissenschaftlichen Kenntnisse seiner Zeit zugänglich war, darbot, erbringt er den Beweis, das Wunder könne nicht schlechthin als eine Wirkung gegen die Natur bezeichnet werden [1].

Die Behauptung, durch das Wunder müsste die ganze Naturordnung aufgehoben werden, weist er ausdrücklich zurück [2].

„Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent. Nam singula in seipsis sunt bona: simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi. Semper enim totum est melius partibus et fine ipsarum. Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem. Rerum enim quae sunt diversae secundum naturas non est colligatio in ordinis unitatem, nisi pro hoc quod quaedam agunt, et quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere, quod res non habent proprias actiones.“ S. c. G. l. III, c. 69. Stärker könnte man doch wohl die Bedeutung der Naturordnung nicht betonen. Vgl. l. c. c. 21: Quod res intendunt assimilari Deo in hocquod sunt causae. C. 69: De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones. „Si res creatae non habent actiones ad producendum effectus, sequitur quod nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum, et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum summuntur.“ Vgl. c. 77 u. 97, wo allerdings das angeführte Beispiel vom Feuer, aber im ganz entgegengesetzten Sinne gebraucht wird. S. th. q. 19, a. 2. Quaest. disp. q. 5 de pot., a. 1 ad 5. a. 6. Vgl. ebenfalls Bonav. II, dist. 11, a. 1, q. 1 ad 5.

[1] S. c. G. l. III, c. 99. 100: „Licet Deus interdum praeter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam.“ Vgl. die Ausführung dieses Gedankens a. a. O.

[2] De pot. q. 6, a. 1: „Quando Deus agit aliquid contra cursum naturae, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est unius rei ad aliam.“

Ja selbst der Zusammenhang zwischen der einzelnen natürlichen Ursache und ihrer Wirkung, der durch das Wunder aufgehoben wird, ist es nicht in seinem innern Grunde, sondern nur in seiner concreten äussern Wirksamkeit[1].

An eine eigentliche Zerstörung von Naturelementen oder Kräften ist bei seiner Gesammtauffassung des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung nicht zu denken[2]. Wie wenig er endlich bei der wunderbaren Wirkung in ihrer empirischen Totalität die Naturcausalität ausgeschlossen wissen will, und wie sehr er an dem Princip festhält, dass Gott in seinen Wundern die bereits geschaffenen Naturelemente berücksichtigt, ergibt sich aus der Thatsache, dass er, wo es nur möglich ist, den Gedanken an eine schlechthinige Neuschöpfung zurückweist[3].

Die dem hl. Thomas und mit ihm den katholischen Theologen, welche seiner Lehre sich angeschlossen, zur Last gelegte Auffassung ist vielmehr eine strenge Consequenz des frühern protestantischen Lehrsystems[4]. Diese Consequenz wurde auch durch dessen ersten Verfechter ihrer ganzen Tragweite nach daraus gezogen[5], die Widernatürlichkeit des Wunders, wie Gloatz selbst bemerkt, mit Verwerfung der

[1] De pot. q. 6, a. 1: „Licet Deus faciat aliquem effectum praeter actionem causae rationalis, non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum. Unde et in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino."

[2] Vgl. oben S. 77, Anm. 3.

[3] So bezüglich des Wunders der Brodvermehrung. Vgl. S. th. III, q. 44, a. 4 ad 4. — Nicht so naturgemäss fasst Lütze das Wunder auf. Es ist geradezu ergötzlich, wie er, nachdem er seiner tiefen Entrüstung über Thomas und die katholische Kirche, „welche die Einheit zwischen Gott und der Natur auseinandergerissen", „die Natur an sich völlig unfähig zum Wunder" gemacht, einen so kräftigen Ausdruck gegeben, endlich einen Wunderbegriff aufstellt, der eine Annihilation der Naturelemente und eine schlechthinige Neuschöpfung fordert. Vgl. S. 17. 23 f.

[4] Vgl. Gloatz, Stud. u. Kritiken S. 445 f. Lütze S. 13. Scheeben, Dogm. II, 271.

[5] So noch von Schenkel, Die protestantische Freiheit, Wiesbaden 1865, S. 122.

patristischen und scholastischen Vermittlung einseitig hervorgehoben, die Wunder als göttliche Thaten bezeichnet, „wodurch die zur Ordnung und Erhaltung des ganzen Universums nothwendigen Naturgesetze wirklich aufgehoben werden“ [1], so dass jedesmal zu deren Restitution ein neues Wunder eintreten muss, und demgemäss die Naturcausalität in ihrem eigensten Wesen der übernatürlichen Machtvollkommenheit Gottes gegenüber geradezu verneint.

Dies ist nun anders geworden. Dogmatiker wie Schleiermacher [2], Weisse, Schweizer, Biedermann, Hase u. a. haben bezüglich der biblischen Wunder vor der „modernen“ Naturphilosophie die Waffen gestreckt und jeden realen Unterschied zwischen Natur und Wunder preisgegeben [3]. Wenn manche nichtsdestoweniger den Begriff des Wunders dadurch festhalten, ja den feindlichen Angriffen gegenüber wirksamer vertheidigen zu können glauben, dass sie ihn aus der realen in die rein subjective Sphäre der Erkenntniss verweisen und das Wunder nur als ein aussergewöhnliches Ereigniss auffassen, welches, hervorgehend aus uns verborgenen Naturkräften und Gesetzen, dennoch die teleologische Bedeutung des realen Wunders besitze, so verfehlen sie damit vollständig ihr Ziel und vermögen weder der Grundidee des Christenthums noch der Grundforderung seiner Gegner gerecht zu werden [4].

---

[1] So von Buddeus (Hist. theol. dogm. II, 1, p. 245); vgl. Quenstedt, Systema theologicum I, 671.

[2] Vgl. Lommatzsch, Schleiermachers Lehre vom Wunder, 1872.

[3] An Vertheidigern des Wunders in seiner strengern Auffassung fehlt es indessen auch unter den neueren protestantischen Theologen nicht. Was aber bei ihren Ausführungen die ungerechtfertigten Seitenhiebe auf die katholische Theologie zu thun haben, ist unbegreiflich. In den Augen der modernen Wunderläugner gewinnen sie dadurch nichts. Wäre es nicht angebrachter, dort wo man sich noch auf gemeinschaftlichem Boden trifft, den Feinden des positiven Christenthums gegenüber auch gemeinschaftlich Front zu machen?

[4] Vgl. St. Mill, Ueber Religion S. 184 ff., wo er diesen Wunderbegriff ausführlich widerlegt.

Ihnen gilt Strauss' Apostrophe: „So sagt denn rund und nett, ist euch die Wunderkraft etwas Uebernatürliches? dann seid ihr noch im alten Wunderbegriff — oder ist es euch Ernst damit, sie als Naturgabe zu begreifen? dann wird sie auch wie alle Naturgaben zum sittlichen Werth des Menschen zufällig sich verhalten, und kann der etwaige Besitz derselben einen Religionsstifter nicht beglaubigen.“ [1]

Diesem verflachten, einer naturalistischen Anschauung des Uebernatürlichen entwachsenen Wunderbegriff durch den Hinweis auf die Wundertheorie des hl. Augustin eine dogmatische Stütze geben zu wollen, ist ebenfalls ein durchaus vergebliches Bemühen [2]. Mag der Ausspruch des grossen Kirchenlehrers: „Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura“ [3], aus seinem Zusammenhange gerissen, sich für den subjectiven Wunderbegriff gegen die strenge scholastische Auffassung mit einem gewissen Scheine von Berechtigung ins Feld führen lassen: im richtigen Zusammenhange betrachtet, steht er mit dieser in vollständigem Einklange.

Was Augustin unter der „bekannten Natur“, der „bekannten Weise“, der „uns geläufigen Regel der Natur“ ver-

---

[1] Die christliche Glaubenslehre, Tübingen 1840, I, 253. Vgl. Leben Jesu für das deutsche Volk S. 150 ff. Vgl. die Bemerkung, durch welche bereits P. Annet seinen Gegner Jackson auf den strengen Begriff des Wunders zurücktreibt, bei Lechler, Geschichte des englischen Deismus S. 320.

[2] Es ist kaum erklärlich, wie man es noch in neuester Zeit, nach den gründlichen Auseinandersetzungen von F. Nitzsch (Augustinus' Lehre vom Wunder, Berlin 1865), denen wir hier im wesentlichen folgen, versuchen konnte, Augustin gegen Thomas und die katholische Apologetik überhaupt auszuspielen. Siehe u. a. F. Lütze, Ueber das Wunder S. 4 ff. Ueber Augustins Stellung zum Wunder und zum Naturgesetze vgl. ferner: Vigouroux, Mélanges bibliques. La cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Église, Paris 1882, p. 101 ss. Diestel, Bibel und Naturkunde in Studien und Kritiken, 1866, S. 233 f.

[3] De Civit. Dei l. XXI, c. 8. Cf. Contra Faustum Man. l. XXIX, c. 2; l. XXVI, c. 3.

steht, das ist eben die reale, objective Gesetzmässigkeit des natürlichen Geschehens, einschliesslich der uns etwa unbekannten Naturgesetze, während die „Natur“, das „Natürliche“ schlechthin nach seinem Sprachgebrauch die in dem göttlichen Weltplane bezw. dem göttlichen Willen enthaltene Bestimmung der Naturdinge, das höchste ideale Naturgesetz bezeichnet[1]. Zu ersterer steht das Wunder in realem Gegen-

[1] Vgl. namentlich Contra Faustum Man. l. XXVI, c. 3: „Quid sit autem secundum naturam, quid contra naturam, homines qui sicut vos errant, nosse non possunt. Dici autem humano more contra naturam esse, quod est contra naturae usum mortalibus notum, nec nos negamus: sicut illud est quod Apostolus ait (Rom. 11, 37): ‚Si tu ex naturali incisus oleastro, et contra naturam insertus es in bonam olivam‘: id esse contra naturam dixit, quod est contra consuetudinem naturae, quam notitia humana comprehendit, ut oleaster insertus in olea, non oleastri baccas, sed olivae pinguedinem ferat. Deus autem creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: id est enim cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae. Sed nec ipse homo contra naturam quidquam facit, nisi cum peccat, qui tamen suppliciis redigitur ad naturam. Ad naturalem enim iustitiae ordinem pertinet, ut aut peccata non fiant, aut impunita esse non valeant: quodlibet horum sit, naturalis ordo servatur, si non ab anima, certe a Deo. . . . Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id quod novimus in natura. Hanc enim etiam appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur. Contra illam vero summam naturae legem a notitia remotam, sive impiorum, sive adhuc infirmorum, tam Deus nullo modo facit, quam contra se ipsum non facit. Spiritalis autem eademque rationalis creatura, in quo genere et anima humana est, quanto amplius illius incommutabilis legis lucisque fit particeps, tanto magis videt quid fieri possit, quidve non possit: quanto autem remotior inde fuerit, eo magis miratur insolita, quo minus cernit futura.“ Vgl. seine treffliche Auffassung der Naturbestimmtheit, der Naturgesetze oder der realen Naturordnung. De Gen. ad lit. l. IX, § 32: „Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus vitae, qui creatura est, habet quosdam appetitus suos determinatos quodammodo, quos etiam mala voluntas non possit excedere. Et elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat,

satz. Ein Gegensatz zu diesem wird von Augustin wie von allen Vertheidigern des strengen Wunderbegriffs als undenkbar hingestellt.

Damit ist allerdings die Frage noch nicht beantwortet, in welcher Weise unser Kirchenlehrer den Gegensatz des Wunders zur realen Natur auffasste. Ohne denselben irgendwie aufzuheben, lässt er ihn doch in der niedersten Gattung der Wunder (wenn man sich so ausdrücken darf) möglichst zurücktreten.

Bei der Schöpfung hat Gott neben solchen Potenzen oder Kräften, denen er eine sofortige Actualisirung zugedacht, auch solche erschaffen, welche zu Gestaltungen oder Erscheinungen, die ihrem Mass und Ziel entsprechen, nur dann hervorbrechen, wenn die geeigneten Zeitumstände und die geeigneten Ursachen eintreten.

Wie nun der Landmann, der den Samen in eine seiner Entfaltung günstige Lage bringt und so die in ihm liegende Kraft zur Actualisirung veranlasst, so vermögen die Engel kraft ihrer das menschliche Wissen und Können übersteigenden Naturfähigkeiten die zur Entfaltung jener verborgenen Keime miterforderlichen und mitwirkenden Ursachen oder begünstigenden Umstände, bezw. die dazu nothwendige Combination von Elementen, zu erkennen und herbeizuführen[1].

Was diese Art von Wundern charakterisirt, ist eben die Thatsache, dass, obschon ihr concretes Zustandekommen das Eingreifen einer über die materielle und die menschliche Natur erhabenen Kraft voraussetzt, doch keine schöpferische Kraft dazu erfordert wird.

Sieht man von den seiner eigenthümlichen Schöpfungstheorie und gewissen naturwissenschaftlichen Anschauungen seiner Zeit entnommenen Gedanken ab, so lassen sich Augu-

quid de quo fieri possit vel non possit. Ex his velut primordiis rerum, omnia quae gignuntur, suo quoque tempore exortus processusque sumunt, finesque et decessiones sui cuiusque generis.“ Cf. De Trinitate l. III, c. 6.

[1] Quaest. in Heptateuch. l. II, quaest. 21 (ad Exod. 7, 12). De Trinitate l. III, c. 8, § 13.

stins Ausführungen mit der oben vertheidigten Auffassung des relativen Wunders unschwer in Einklang bringen.

Aber nicht alle wunderbaren Vorgänge können in der Weise aufgefasst werden. Nach Augustin trägt Gott die verborgenen Ursachen gewisser Thatsachen in sich selbst, Ursachen, welche er in die geschaffenen Dinge nicht hineingelegt hat, und die mit denselben in keinem nothwendigen Causalzusammenhange stehen, die er aber zum Zwecke des menschlichen Heiles durch seine schöpferische Macht zu gewissen Zeiten in Wirksamkeit treten lässt, wodurch anderes an den Dingen geschieht, als worauf sie gleichsam positiv angelegt sind[1]. Damit ist die Thatsächlichkeit des absoluten Wunders ausgesagt.

Allein trotz des in demselben mächtiger hervortretenden Gegensatzes zur „bekannten Naturordnung“ steht es zu dieser keineswegs in Widerspruch. Die höhere Einheit, welche Wunder und Natur in dem göttlichen Vorsehungsplane und Willen wie zu einer höhern Naturordnung ideal verbindet, muss auch in ihrer ursächlichen Harmonie eine reale Verwirklichung finden.

Ein Widerspruch zwischen dem wunderbaren Geschehen und der natürlichen Causalität ist nach Augustin dadurch ausgeschlossen, dass Gott auch im Wunder die Natur der geschaffenen Dinge berücksichtigt und dass in letzterer wenigstens die passive Möglichkeit der höheren Kräfte gegeben ist.

---

[1] De Gen. ad lit. l. VI, § 24—29; l. IX, § 32 sqq.: „Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem (vgl. oben S. 137 Anm.) potestas Creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id quod non in eis posuit ut de his fieri vel ab ipso possit. Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est: et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit ut possit.“ „Habet ergo Deus in seipso absconditas quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Ibi est et gratia per quam salvi fiunt peccatores.“

Diese Möglichkeit selbst gründet sich auf die Thatsache, dass die Nothwendigkeit der rein natürlichen Entwicklung und ihres positiven Erfolges keine absolute, sondern eine relative, vielfach bedingte ist, ja im Grunde selbst nur eine Möglichkeit darstellt, welche erst durch die hinzutretenden Mitursachen, zu welchen ja auch eine „in Gott verborgene Ursache" gehören kann, zur Wirklichkeit wird [1].

Jene Harmonie, welche die Wunder als Ausfluss sowohl der göttlichen Weisheit als der göttlichen Allmacht erscheinen lässt, offenbart sich aber am deutlichsten in der Thatsache, dass in diesen das Uebernatürliche an das Natürliche, das ausserordentliche Eingreifen Gottes an die gesetzmässige Entwicklung sich anschliesst, und so das Gewöhnliche durch das Ausserordentliche geadelt, das Ausserordentliche durch das Gewöhnliche vor Masslosigkeit bewahrt wird [2].

Endlich hat wohl niemand schärfer als Augustin den höhern Zweckzusammenhang, den geistig-religiösen Inhalt, die der menschlichen Erkenntnissweise so sehr entsprechende symbolische Sprache, die auf den menschlichen Willen so wirksame ethische Kraft und den die ganze Natur erhebenden und adelnden Einfluss der Wunder betont. Die höhere Harmonie zwischen dem Zwecke derselben und dem Zwecke der empirischen Naturerscheinungen lässt ihn aber den Gegensatz nicht verkennen, der auch auf teleologischem Gebiete Natur und Wunder unterscheidet. Der Zweck der Wunder liegt nicht etwa in der Befriedigung unserer Wissbegierde, in der

[1] „Si autem non omnes causas in creatura primitus condita praefixit, sed aliquas in sua voluntate servavit; non sunt quidem illae quas in sua voluntate servavit, ex istarum quas creavit necessitate pendentes; non tamen possunt esse contrariae quas in sua voluntate servavit, illis quas sua voluntate instituit: quia Dei voluntas non potest sibi esse contraria. Istas ergo sic condidit ut ex illis esse illud cuius causae sunt possit, sed non necesse sit: illas autem sic abscondit ut ex eis necesse sit hoc, quod ex istis fuit ut esse possit." L. c. l. VI, § 29. Cf. § 28; l. IX, § 32 (oben S. 139 Anm.).

[2] Epist. 137, c. 3, § 9 sq.

Bereicherung unserer Kenntniss der empirischen Welt[1] oder irgend einer natürlichen Vervollkommnung der Schöpfung[2], sondern in des Menschen übernatürlichem Heil, in der intellectuellen und sittlichen übernatürlichen Heilsordnung, in der Weckung und Stärkung des Glaubens[3], in der Offenbarung der göttlichen Macht, Güte und Weisheit[4].

Dass auch in Bezug auf diese idealen Bestimmungen des Wunderbegriffes unsere Auffassung mit der des grossen Kirchenlehrers übereinstimmt, braucht nach den vorausgegangenen Erörterungen nicht weiter betont zu werden.

Wenn Thomas und nach ihm der grösste Theil der katholischen Theologen das Wunder als eine Wirkung „praeter ordinem totius naturae creatae“ bezeichnen, so bezieht sich dies vor allem auf solche ausserordentliche Thatsachen, welche nur in einem unmittelbaren Eingreifen Gottes ihre Ursache haben können und die Erhabenheit der göttlichen Causalität jedem natürlichen Wirken gegenüber offenbaren.

Diese Begriffsbestimmung, an der man vielfach Anstoss genommen[5], trifft so sehr das Wesen des eigentlichen Wun-

[1] Vgl. Confess. l. X, c. 35, § 55: „Ex hoc morbo cupiditatis in spectaculis exhibentur quaeque miracula. Hinc ad perscrutanda naturae (quae praeter nos est) operta proceditur, quae scire nihil prodest, et nihil aliud quam scire homines cupiunt. Hinc etiam, si quid eodem perversae scientiae fine per artes magicas quaeritur. Hinc etiam in ipsa religione Deus tentatur, cum signa et prodigia flagitantur, non ad aliquam salutem, sed ad solam experientiam desiderata.“

[2] Serm. 88, § 1. 3.

[3] Cf. Serm. 126, § 4; De Trinit. l. III, c. 5 sqq.; In Ioh. evang. tract. 49: „Meminisse debemus quod adhuc etiam ipsorum discipulorum, qui in eum iam crediderant, miraculis aedificabatur fides: non ut ea quae non erat esse inciperet, sed ut ea quae iam esse coeperat, cresceret; quamvis tali verbo usus sit, quasi tunc credere inciperent.“

[4] Cf. In Ioh. evang. tract. 24, § 1. 2: „Hoc ergo admotum est sensibus, quo erigeretur mens, et exhibitum oculis ubi exerceretur intellectus, ut invisibilem Deum per visibilia opera miraremur.“ „Interrogemus ipsa miracula, quid nobis loquantur de Christo: habent enim si intelligantur linguam suam.“ Cf. l. c. tract. 9, § 1; Serm. 98, § 3; De ordin. l. II, c. 9, § 27.

[5] Lütze S. 7.

ders von seiner causalen, negativen Seite betrachtet, dass dem laxen modernen Wunderbegriff keine bessere entgegengestellt werden könnte.

Weist auch Thomas den Gedanken an eine Aufhebung der gesammten Naturordnung durch das Wunder energisch zurück, so ist damit noch keineswegs gesagt, dass nicht die ausschliessliche Herrschaft der Naturordnung durch das unmittelbare Eingreifen der göttlichen Ursächlichkeit aufgehoben werden könne; und das ist es eben, was in der obigen Definition des Wunders ausgesprochen ist. Es liegt den meisten gegen Thomas gerichteten Angriffen eine augenscheinliche Begriffsverwirrung zu Grunde. Man ist sich nicht recht klar darüber, was unter „Naturordnung" zu verstehen sei, und findet dann Ungeheuerlichkeiten, wo nur der klare, bestimmte Ausdruck dessen gegeben ist, was man selbst, wenn auch in weniger bestimmten und unzweideutigen Worten, auszuführen sich bemüht.

Den Unterschied zwischen der realen und der idealen Naturordnung, zwischen jener Ordnung, welche in der Causalität der Naturdinge begründet ist, und jener, welche den Plan der göttlichen Vorsehung seinem ganzen Inhalte nach constituirt, einen Unterschied, den wir schon bei Augustinus angedeutet finden, hebt Thomas bezüglich des Wunders ausdrücklich hervor. Selbstverständlich kann Gott im Wunder nicht praeter ordinem totius naturae creatae in der letzten Bedeutung dieses Begriffes wirken; er würde sich sonst selbst widersprechen. Ganz anders verhält es sich aber mit der causalen Naturordnung. Darunter haben wir die Gesammtheit der Naturkräfte und ihren aus der bestimmten Anordnung der Elemente und den sie beherrschenden Gesetzen sich ergebenden räumlichen und zeitlichen Zusammenhang zu verstehen. Muss nun jede natürliche Wirkung als dieser Naturordnung gemäss bezeichnet werden, weil sie darin ihre volle Ursache besitzt, so muss dagegen der Begriff des „Ausserordentlichen", der zur Idee des Wunders gehört, sofern er überhaupt eine tiefere Bedeutung haben soll, sich auf die

gesammte Naturordnung beziehen. Es ist dies die nothwendige Consequenz ihrer synthetischen Einheit. Damit ist der einfache Gedanke ausgesprochen, den kein ernster Vertheidiger des Wunders abweisen wird, dass die concrete wunderbare Wirkung aus den bestehenden Naturkräften, ihren Gesetzen, ihrem Zusammenhange nicht nach der Weise der Naturerscheinungen hervorgehen kann, sondern eine Ursache erfordert, welche über den gesammten Complex geschaffener Causalitäten erhaben ist.

Nehmen wir das teleologische Moment mit hinzu, so gilt obige Bestimmung des Wunderbegriffes auch für solche übernatürliche Ereignisse, als deren unmittelbare Ursachen die bei der Verwirklichung des übernatürlichen Weltplanes im Dienste Gottes stehenden reinen Geister betrachtet werden können. Denn ist diesen auch eine die Causalität aller zur empirischen Naturordnung gehörigen Wesen überragende Kraft als Postulat ihrer geistigen Natur zuzuerkennen, und ist es uns nicht möglich, das Gebiet und die Tragweite ihrer natürlichen Wirksamkeit innerhalb unserer Schöpfungssphäre zu bestimmen, so lässt sich doch vom teleologischen Gesichtspunkte aus, wie schon früher angedeutet wurde, so viel feststellen, dass diese Wirksamkeit an und für sich an die Ordnung der in dem Menschen gipfelnden sichtbaren Schöpfung gebunden sein muss und nur durch übernatürliche göttliche Anordnung sie überschreiten kann[1].

Das „praeter ordinem totius naturae creatae“ gehört also nicht nur wesentlich zu dem Begriffe des absoluten Wunders; auch das relative Wunder trägt einigermassen diesen Charakter.

Was den in den Ausdrücken „contra naturam“, „contra inclinationem naturae“[2] u. s. w. schärfer betonten Gegen-

[1] Vgl. dazu Benedict XIV., De servorum Dei beatificatione etc. l. IV, c. 3; cf. c. 7. Van Weddingen, De miraculo p. 131 sqq.

[2] Wie wenig bei diesen Ausdrücken an eine eigentliche „Widernatürlichkeit“ zu denken ist, geht aus folgender von Lütze (S. 7) ganz unrichtig und in verstümmelter Weise citirten Stelle des Thomas hervor:

satz betrifft, so haben wir bereits oben mit Thomas jede Auffassung desselben zurückgewiesen, die eine wesentliche Zerstörung oder Aufhebung der Naturordnung in irgend einer Weise einschliesst.

Dem einseitigen Streben gegenüber, den Unterschied zwischen Naturwirkungen und Wunder möglichst zu verwischen, verdient indessen der wahre Inhalt der Bestimmung „contra naturam" noch besonders hervorgehoben zu werden.

Es gibt wohl kaum einen Begriff, der so viele Schicksale erlebt und durch seine Vieldeutigkeit zu so vielen Missverständnissen Anlass gegeben wie der Begriff „Natur". Nur eine wichtige Unterscheidung möge hier berührt werden.

In dem einen Sinne bedeutet das Wort „Natur" alle in der äussern und innern Welt vorhandenen Kräfte und alles, was vermöge dieser Kräfte geschieht. In einem andern Sinne bezeichnet es nur das, was ohne die Mitwirkung oder ohne die freiwillige und absichtliche Mitwirkung der Menschen geschieht [1].

Gleichwie nun das freie menschliche Wirken gegen die Natur im letzten Sinne des Wortes sich richtet und infolge ihrer relativen Unvollkommenheit und ihres vielfachen thatsächlichen Gegensatzes zu seinen idealen Gesetzen sich richten muss [2], gleichwie es concrete Naturkräfte aufhebt, so wird

---

„Dicendum quod non (diese Partikel ist von Lütze ausgelassen) quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum; alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum proiiceretur; sed quando hoc fit praeter ordinem propriae causae, quae nata est facere hoc." I^{a} II^{ae}, q. 113, a. 10 ad 2. Cf. S. c. G. l. III, c. 100.

[1] St. Mill, Ueber Religion S. 7.

[2] Das will nun allerdings die materialistische Moral nicht gelten lassen, derzufolge die Sittlichkeit nur darin bestehen kann, „der Natur zu genügen". Vgl. den bereits citirten Brief Math. Reichards an Moleschott: „Auch der zum Diebe geborene Mensch brachte, wie jeder andere, das Recht mit sich ins Leben, seine Natur zu vollenden und allseitig zu entwickeln, und kann nur auf diese Weise eine kraftvolle und sittliche Natur sein. Und wie der Dieb, so jeder andere

das Wirken Gottes im Wunder als ein Wirken contra naturam, eine Aufhebung concreter Naturkräfte, ohne Widerspruch aufgefasst werden können.

Nun ist es allerdings richtig — und das ist es ja eben, was unsere Auseinandersetzungen ganz besonders zu erweisen bezwecken —, dass das Wunder so wenig wie die freie Causalität des Menschen die Natur in ihrem innersten Wesen, die Kräfte in ihrem metaphysischen Grunde, die Gesetze und die Ordnung der Natur in ihrer höhern Nothwendigkeit aufhebt oder zerstört, und dass auch hier der Gegensatz lediglich nicht in einem absoluten Sichausschliessen der beiden Causalitäten, sondern in einer vollkommenen freien Beherrschung der einen durch die andere zu suchen ist.

Insofern geht das „contra naturam“ in das „supra naturam“ auf, und ist jedes Wunder zwar übernatürlich, aber nicht widernatürlich.

Indessen hat die Formel „contra naturam“ weniger den Zweck gehabt, den Begriff des Wunders überhaupt zu bestimmen, als jenen, eine besondere Gattung von Wundern den Wundern supra und praeter naturam gegenüber zu kennzeichnen. Nur muss hier bemerkt werden, dass diese Gegenüberstellung keine durchaus adäquate ist. In formeller Hinsicht, als eigentlich übernatürlicher Vorgang, ist jedes Wunder supra, praeter und contra naturam. Spricht man aber von Wundern, welche specifisch als supra und praeter naturam bezeichnet werden, so wird nicht der wunderbare Vorgang allein, sondern auch der durch denselben hervorgebrachte Zustand, das bewirkte höhere Sein des Subjectes in Betracht gezogen. Wo dagegen eine eigentliche Vervollkommnung des unmittelbaren Substrates des Wunders nicht stattfindet und das übernatürliche Werden allein durch seinen Gegensatz zur Naturwirksamkeit des

Lasterhafte, so auch der zum Mörder Geborene.“ Pesch, Welträthsel II, 272. Vgl. P. Rée, Ursprung der moralischen Empfindungen, Chemnitz 1877, S. 21. Dageg. St. Mill a. a. O. S. 16 ff. Der Gesammtauffassung St. Mills in diesem Essay können wir uns indessen nicht anschliessen.

Subjectes das äussere Merkmal des Wunders bildet, lässt sich dieses als Wunder contra naturam im engern Sinne bezeichnen. Der formelle Gegensatz, der in den übrigen Wundern ein plötzlicher ist, muss hier, um wahrnehmbar zu werden, ein dauernder sein.

Doch bildet auch hier nicht der Gegensatz für sich, sondern die durch ihn ermöglichte höhere Zweckbeziehung des Subjectes, also ein vollkommeneres relatives Sein, das eigentliche Wunder.

Aus dem Gesagten lässt sich der Wunderbegriff, oder vielmehr die Idee des Wunders, in folgender Weise zusammenfassen.

Das Wunder im allgemeinen ist ein wahrnehmbares Geschehen, welches durch seinen realen Gegensatz zur empirischen Naturordnung, zugleich aber durch seinen harmonischen Zusammenhang mit derselben und seine höhere Zweckbeziehung sich als den Ausfluss einer übernatürlichen Ordnung erweist, deren Urheber nur Gott, deren Vermittler zum Theil auch ihm untergeordnete, der empirischen Natur aber nicht eingeordnete geschaffene Geister sein können.

Als relative Wunder lassen sich alle diejenigen ausserordentlichen Vorgänge oder Thatsachen bezeichnen, deren immanente Ursächlichkeit in der Natur einigermassen vorhanden, zu ihrer bestimmten Actualisirung aber des Eingreifens einer übernatürlichen Causalität bedarf.

Absolute Wunder im weitern Sinne nennen wir jene wahrnehmbaren, ausserordentlichen Geschehnisse, welche weder in der immanenten noch in der transeunten Naturcausalität ihre adäquate Ursache haben, sondern die Setzung einer wesentlich neuen Seins- und Thätigkeitsform durch unmittelbare göttliche Wirksamkeit enthalten.

Ein absolutes Wunder im engern Sinne des Wortes ist endlich dann gegeben, wenn eine ihrem realen und idealen Inhalte nach in Bezug auf die gesammte Naturordnung wesentlich übernatürliche Seins- und Thätigkeitsform, als immanente Ursache der ausserordentlichen

empirischen Wirkung, durch die göttliche Causalität unmittelbar hervorgebracht wird.

Es ist jedoch kaum möglich, diese abstracten Unterscheidungsmomente in concreto so anzuwenden, dass eine systematische Eintheilung der gegebenen wunderbaren Thatsachen sich ihnen gemäss streng durchführen liesse.

Aber auch keiner der übrigen auf dem Verhältniss des Wunders zur Natur im allgemeinen beruhenden Eintheilungsgründe scheint dazu geeignet, den Rahmen für eine nähere Betrachtung der concreten Wunder zu geben, in denen sich die in der Theorie zum bessern Verständnisse auseinandergelegten Beziehungen so vielfach durchschlingen. Denselben Weg verfolgend, der uns durch die Natur der Sache bei den früheren, die Grundlage für unsere jetzigen Ausführungen bildenden Betrachtungen angewiesen war, werden wir am besten von der Eintheilung der Wunder, ihrem materialen Gegenstande nach, in physische, geistige und geschichtliche Wunder ausgehen. Diese Hauptgattungen des Wunders lassen sich wiederum leicht nach den verschiedenen Stufen der ihnen zu Grunde liegenden Naturgebiete zergliedern.

Vierter Abschnitt.

Die Hauptgebiete des Wunders.

Erstes Kapitel.

Das physische Wunder.

Die übernatürliche Ordnung setzt die natürliche voraus und schliesst sich ihr harmonisch an. Dieser Satz, welcher das Grundprincip ausspricht, von dem jede wahre Apologetik ausgehen und zu dem alle ihre Resultate zurückführen müssen, findet in der eigenthümlichen Stellung, die das physische

Wunder in der Offenbarungs- und Heilsgeschichte einnimmt, eine klare, unverkennbare Bestätigung.

Wie das natürliche Ziel des Menschen, so liegt auch sein übernatürliches Ziel vor allem in seiner geistigen Vollendung, und seine höchste Aufgabe in dem innern, geistigen Streben nach diesem Ziele. Aber wie innerhalb seiner natürlichen Sphäre der menschliche Geist auf die äussere Natur als Voraussetzung seines innern Lebens, vor allem seiner Erkenntniss, angewiesen ist, und wie letztere aus ihr selbst ihr erhabenstes Object, die Idee und den Erweis des Daseins Gottes, schöpfen soll, so sehen wir auch Gott als Urheber der übernatürlichen Ordnung sich in der sichtbaren Natur und in sichtbaren Zeichen durch physische Wunder offenbaren, dadurch den Glauben an seine geistige Offenbarung begründen und deren Inhalt dem menschlichen Geiste zur Anschauung bringen[1].

Was von der teleologischen Bedeutung des Wunders im allgemeinen gesagt worden ist, bezieht sich vor allem auf das physische Wunder. Nur eines muss hier noch besonders betont werden. Aus unseren früheren Erörterungen ergab sich die Nothwendigkeit, das Wunder überhaupt, um sich davon einen wahren, vollen Begriff zu bilden, nicht nur seiner negativen, gegensätzlichen Seite, sondern auch seinem höhern, schon in der empirischen Thatsache einigermassen gegebenen Zusammenhange nach zu erfassen.

Man pflegt oft bei der Feststellung des Wunderbegriffes und bei der Beweisführung für die Möglichkeit des Wunders diesen Punkt vollständig ausser acht zu lassen, und sieht sich nachher, wo es sich um die Erkennbarkeit des Wunders handelt, genöthigt, auf dessen Beachtung ein nicht geringes Gewicht zu legen.

Ist auch jene Auffassung, welche den Begriff des Wunders in seiner teleologischen Bedeutung, wobei diese noch meistens

[1] Vgl. Thom., Summ. theol. II, II, q. 178, a. 1. Aug., De utilit. credendi c. 16, § 34.

in die Sphäre naturalistischer Weltanschauung heruntergezogen wird, aufgehen lässt, absolut unzulässig, so dürfte es jedoch von Wichtigkeit sein, sie in den Begriff des Wunders, wie wir es versucht haben, mit aufzunehmen und dieses von vornherein als eine unmittelbare Wirkung sowohl der göttlichen Weisheit als der freien göttlichen Macht aufzufassen.

So wären zugleich die Hauptmomente für die Erkennbarkeit des Wunders, welche doch schon in dessen vollem Begriffe enthalten sein muss, gegeben, und die meisten auf den negativen Charakter desselben sich gründenden Einwände im Princip zurückgewiesen. Dies wird besonders hier, wo es sich um das physische Wunder handelt, hervorgehoben, weil wir gerade hier auf ein Gebiet stossen, auf dem der empirisch-causale Gegensatz einerseits oft so mächtig hervortritt, dass man selbst von theologischer Seite das „contra naturam" betonen zu müssen geglaubt hat, andererseits dagegen dieser Gegensatz in vielen Fällen an und für sich nicht ausreicht, das göttliche Wunder dem Scheinwunder gegenüber sicher zu kennzeichnen.

Es ist bereits früher darauf hingewiesen worden, dass das Wunder als Ausfluss einer höhern Ordnung in die Naturordnung auch den Charakter einer höhern Harmonie an sich tragen muss, dass aber diese Harmonie nicht allein in dem unmittelbaren Gegenstande des Wunders, sondern in dem ganzen concreten Inhalte und Zusammenhange des wunderbaren Ereignisses zu suchen ist[1]. Dieser Satz ist namentfür die Beurtheilung der „kosmischen" und „physischen Wunder" im engern Sinne von grosser Wichtigkeit. Zu letzteren gehören vor allem die im Pentateuch berichteten, zur Durchführung des göttlichen Planes bezüglich der Erwählung und der daraus hervorgehenden Ausnahmestellung des Volkes Israel unter den übrigen Völkern gewirkten äusseren Wunder, dann unter den göttlichen Thaten Christi namentlich die Umwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit zu Cana,

[1] Vgl. oben S. 127 f. 146.

die zweifache Brodvermehrung, die plötzliche Stillung des Sturmes auf dem See Genezareth u. a.

Eine abstracte und einseitige Auffassung dieser Wunder, wie sie bei den Gegnern so sehr beliebt ist, wird nichts anderes darin erblicken als widernatürliche Vorgänge, willkürliche Eingriffe in die Naturcausalität, wodurch die sicherste Grundlage ihrer Gesetzmässigkeit zerstört, ihre innere Harmonie aufgehoben, ja die Existenz der ganzen Weltordnung, wenn diese Vorgänge überhaupt möglich wären, in Frage gesetzt würde. Lässt man den höhern Zusammenhang ausser acht, in welchem diese ausserordentlichen Ereignisse hervorgetreten sind, und will man sich bei ihrer Betrachtung nicht über den Standpunkt des theoretischen Physikers oder des in seinen einseitigen Monismus verbohrten Naturphilosophen erheben, so gebricht es dem in jenen Thatsachen gegebenen Gegensatze an jedem vernünftigen Sinn; das Wunder muss von vornherein als irrationell weggeläugnet werden. Das ist allerdings ein consequentes Verfahren, welches aber an derselben gründlichen Einseitigkeit leidet, welche dem ganzen System anhaftet, dem es entspringt.

Stellen wir die Erkenntniss Gottes und der übernatürlichen Ordnung durch das Wunder in Parallele mit der natürlichen Gotteserkenntniss aus dem sichtbaren Kosmos, so setzt ja schon diese eine concrete, lebendige, synthetische Betrachtungsweise voraus, welche sich nicht von vornherein in dem starren Naturmechanismus abschliesst.

Eine solche Auffassung der physischen Wunder ist aber nur dadurch möglich, dass wir, um bei den Wundern Christi stehen zu bleiben, sie einerseits mit der Person des Erlösers, seinem ganzen Leben und Wirken, mit der Idee, die er von sich und seiner Mission in seinen Lehren entwirft, mit dem ganzen Systeme höherer Wahrheiten, als deren Träger und Verkünder er sich erweist, in Verbindung bringen, wodurch der weitere Zusammenhang, die höhere Einheit, die ideale Ordnung sich ergeben muss, aus denen jene Wunder erst ihre volle Bedeutung erhalten, andererseits aber den

engern, realen und empirischen Zusammenhang, wie er bei jedem Wunder concret sich darstellt, und nicht irgend einen bloss abstracten Thatbestand zur Beurtheilung des causalen Vorganges heranziehen.

Hierdurch tritt allerdings der Gegensatz zu den Naturwirkungen mächtig hervor; zugleich aber ist auch der deutliche Hinweis auf die reale, höhere Ursache gegeben, auf welche das ausserordentliche Ereigniss zurückzuführen ist.

Die Stillung des Sturmes auf dem See Genezareth bleibt aus dem Zusammenhange herausgerissen immerhin ein unerklärbarer Vorgang, vor dem der Geist staunend stillesteht. Allein es wird dem reflectirenden Verstande um so weniger an Ausflüchten fehlen, um der Nothwendigkeit, ihn auf eine übernatürliche Causalität zurückzuführen, zu entgehen, je mehr er ihn isolirt und abstract auffasst. Nicht als ob das Wunder eine verstandesmässige, abstracte und metaphysische Betrachtung nicht ertrage — ist diese doch zu einer wahren und sichern Erkenntniss unerlässlich —, sondern weil eine einseitige Auffassung leicht zu einer falschen führen kann.

So unfruchtbar sich jedoch thatsächlich jeder Versuch einer natürlichen Erklärung dieses einzelnen Ereignisses erweisen muss, erst dann drängt sich die ihm zu Grunde liegende göttliche Causalität mit voller Macht auf, wenn wir den unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem ausserordentlichen Vorgange in der Natur und dem ausgesprochenen Willen Christi selbst wiederum im Zusammenhange mit all denjenigen Thaten des Erlösers, in denen auf die verschiedenste Weise und mit noch grösserer Evidenz eine unmittelbare, absolute Herrschaft desselben über die gesammte Natur sich offenbart, im Zusammenhange mit seiner persönlichen Erscheinung und seinen Aussagen über den in ihm selbst gegebenen idealen Typus und lebendigen Quell aller Wunder betrachten, kurzum, wenn wir die einzelne Thatsache in ihrer höhern organischen Einheit auffassen.

Dadurch sind wir allerdings der Aufgabe nicht enthoben, den Erweis zu bringen, dass in dem Vorgange selbst an und

für sich betrachtet kein Widerspruch gefunden werden kann. Dieser Nachweis ist, nachdem die Principien bereits festgestellt sind, nicht schwierig. Ein Widerspruch könnte nur dann vorliegen, wenn das Wunder eine Zerstörung der Naturcausalität, ihrem eigentlichsten Wesen nach, in sich schlösse oder ohne jeden Zusammenhang mit den natürlichen Kräften und ihrer immanenten Ordnung gedacht werden müsste. Keines ist in unserem concreten Wunder der Fall. Die lebendigen mechanischen Kräfte, welche durch eine Störung des Gleichgewichtes zwischen den verschiedenen Luftelementen hervorgerufen werden, können durch die verschiedensten Naturursachen in latente umgewandelt und so ihrer äussern Wirksamkeit, ohne in ihrem innern Wesen dadurch aufgehoben zu sein, beraubt werden. Die Mannigfaltigkeit der auf die Grösse, Richtung und Dauer der Luftbewegungen einwirkenden Ursachen ist eine derartige, dass die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Bestimmung derselben, den meteorologischen Gesetzen gemäss, auch heute noch eine sehr eng begrenzte ist. Die Nothwendigkeit, welche in diesen Erscheinungen hervortritt, ist ihrem concreten Inhalte nach eine aus der bestimmten Nothwendigkeit jener verschiedenen Causalitäten zusammengesetzte. Tritt auch die menschliche Freiheit in die Reihe dieser Ursachen ein, so ist sie wenigstens theilweise durchbrochen, und die Kette physischer Kräfte reicht nicht mehr aus, um die concrete Erscheinung zu erklären.

Was die geschaffene Freiheit mittelbar und in beschränktem Masse vermag, das sollte der unendlichen, jedes endliche Sein durchdringenden, jedes Wirken begründenden göttlichen Macht unmöglich sein?

Eine durch die göttliche Causalität unmittelbar bewirkte und plötzlich eintretende Umwandlung eines Systems mechanischer Kräfte, wie wir sie hier annehmen können, würde die Gesetze, welche sich aus der innern Beschaffenheit der in Frage kommenden Elemente und ihrem äussern quantitativen Zusammenhang ergeben, ebenso unberührt lassen, wie sie bei der Einwirkung der menschlichen Freiheit unberührt bleiben.

Die natürlichen Elemente und Kräfte unterliegen ihnen nach wie vor der wunderbaren Veränderung, und diese, wenn auch aus tieferem Grunde hervorgegangen, widerspricht ihnen nicht. Allein gerade die absolute Bedingtheit der rein mechanischen Kräfte und die Bedeutung der mechanischen Ordnung als der in ihrem allgemeinen Zusammenhang nothwendigsten, aber auch untergeordnetsten und im einzelnen veränderlichsten Grundlage der höheren, selbständigeren und individuelleren Causalitätseinheiten schliessen wenigstens die passive Möglichkeit ein, in der mannigfaltigsten Weise durch die göttliche Causalität, zur Verwirklichung oder Offenbarung der übernatürlichen Ordnung, verändert zu werden.

Je individueller, je selbständiger, je vollkommener in sich die natürlichen Causalitäten sind, in welche die wunderthätige Causalität Gottes eingreift, um so mehr tritt auch in dem Wunder selbst ihr eigenes Wesen activ hervor und erweist sich das Wunder in seiner empirischen Totalität als eine innere Vervollkommnung der ihm zu Grunde liegenden Kräfte, wodurch sie in ihrer Wirksamkeit nicht nur nicht zerstört oder nur gehemmt, sondern gehoben, befreit und vollendet werden. Das gilt schon von den physiologischen Wundern, als welche wir die wunderbaren Krankenheilungen, im Unterschiede von den physischen Wundern im engern Sinne, bezeichnen können [1].

Wenn die „Krankheit“ als eine Störung des harmonischen Zusammenwirkens aller zur Gestaltung und Erhaltung des menschlichen Körpers nothwendigen organischen Kräfte oder als ein von der regelmässigen Form des typischen Lebens abweichender und der Zerstörung des Lebens zustrebender organischer Vorgang zu betrachten ist, so wird jede Heilung als die Wiederherstellung jener Harmonie, als die Ausgleichung der gestörten Normalverhältnisse aufzufassen sein.

[1] Ueber das physiologische Wunder siehe G. Marmisse, Merveilles évangéliques éclairées par les sciences médicales. De Bonniot, Le miracle et les sciences médicales.

In der Krankheit tritt der thatsächliche Gegensatz zwischen der idealen Gesetzmässigkeit der organischen Kräfte und dem realen, concreten Gesetze ihrer Wirksamkeit mächtig hervor. Ein niederes Gesetz verdrängt das höhere, eine niedere Nothwendigkeit zerstört die höhere Nothwendigkeit, löst die höhere Einheit auf. Ein solcher Widerspruch lässt sich nur aus der relativen Unvollkommenheit der causalen Naturordnung erklären, welche keineswegs zu ihrem innersten Wesen in einem bestimmten absoluten Nothwendigkeitsververhältnisse stehen kann, aus der vielfachen Bedingtheit, Bedingungsfähigkeit und Beschränktheit der natürlichen Organisationskräfte.

Jede äussere Einwirkung, wodurch entweder der immanente Heilungsprocess beschleunigt oder dieser erst ermöglicht und eingeleitet wird, verschiebt den bestehenden Gegensatz, greift in die reale Gesetzmässigkeit des krankhaften Entwicklungsvorganges ein, hebt dessen concrete Wirksamkeit durch die Hemmung oder Entfernung der in Bezug auf die normalen organischen Verhältnisse formell naturwidrigen Causalität auf.

Ob dieses Eingreifen durch physische Ursachen, durch psychische Thätigkeit[1] oder durch die Wirksamkeit einer übernatürlichen Kraft geschieht, es treten im Grunde stets die erwähnten Beziehungen in derselben Weise zu Tage. Nur setzt das physiologische Wunder einen tiefern Gegensatz zwischen der thatsächlichen Heilung und dem thatsächlichen Krankheitsprocesse und daher auch zwischen diesem und der heilenden Kraft voraus, wodurch ein wesentlicher Unterschied zwi-

[1] Schon Thomas hat darin ein Analogon des Wunders gesehen. Siehe C. G. l. III, c. 99: „Ex hoc quod anima imaginatur aliquid et vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel aegritudinem absque actione principiorum corporeorum quae sunt nata in corpore aegritudinem vel sanitatem causare. Multo igitur magis ex voluntate divina potest aliquis effectus sequi in creaturis absque causis quae natae sunt secundum naturam illum effectum producere.“ Vgl. Benedict. XIV., De servorum Dei beatificatione et canonizatione l. IV: De Miraculis, cap. ultim.: De imaginatione et eius viribus.

schen der wunderbaren und der natürlichen Heilung im weitesten Sinne des Wortes begründet wird. Zugleich aber liegt in dem innigern causalen Verhältnisse der göttlichen Ursache zum Wesen und zur Thätigkeit der betreffenden Naturkräfte die Möglichkeit einer harmonischern Bethätigung derselben.

Der Gegensatz der wunderbaren Heilungen zu den natürlichen lässt sich in der verschiedensten Weise denken und muss auch thatsächlich bei den geschichtlich nachgewiesenen Wundern in verschiedener Weise aufgefasst werden.

Wo nach den Gesetzen und durch die Kräfte der Natur nur eine allmähliche, langsame Entwicklung bewirkt werden könnte, tritt die wunderbare Heilung plötzlich ein. Sie geschieht ohne Anwendung solcher äusseren Mittel, welche natürlicherweise geeignet wären, den Heilungsprocess einzuleiten oder zu fördern. Am mächtigsten aber weist sie auf ihren übernatürlichen, göttlichen Ursprung hin, wenn sie sich auf solche organische Störungen bezieht, die eine wesentliche Alteration des Organismus enthalten, dessen Auflösung zu verhindern keine natürlichen Mittel mehr im Stande sind. Nichtsdestoweniger bilden für die Feststellung der Möglichkeit, für das Verständniss des eigenthümlichen Wesens des „Heilungswunders“ die der natürlichen, bezw. „künstlichen“ Heilung zu Grunde liegenden causalen Verhältnisse die sicherste Grundlage und sprechendste Analogie.

Wenn es zu dem Begriffe des physiologischen Wunders gehört, dass es nicht durch die Kräfte und nicht nach den Gesetzen der Natur geschehe, so liegt ja schon in dem formellen Acte, wodurch in der „künstlichen“ Heilung der causale Gegensatz verschoben, das eine Naturgesetz an die Stelle des andern gesetzt wird, ein mehr oder weniger zufälliges, willkürliches Moment, welches ausserhalb der eigentlichen Naturgesetze steht und einer fremden, höhern bezw. freien Kraft entspringt. Durch die Beschränktheit dieser Kraft, durch die Aeusserlichkeit ihres causalen Verhältnisses zu dem Subjecte ihrer Einwirkung ist die Macht der letztern begrenzt.

An diese Schranke ist aber die göttliche Causalität nicht gebunden, und es muss somit ein viel weiteres Gebiet der freien Einwirkung ihr offenstehen.

Es zeugte indessen von einer unrichtigen Auffassung des physiologischen Wunders, wie des Wunders überhaupt, forderte man zu dessen Begriffe eine vollständige Ausschliessung der immanenten Heilkräfte des Organismus.

Da wir die „Gesundheit", die empirische Wirkung des formellen physiologischen Wunders, nicht als eine bloss äussere Erscheinungsform oder als einen bloss passiven Zustand des Subjectes, sondern als einen durchaus activen, aus der harmonischen Wechselwirkung der organischen Kräfte sich constituirenden Vorgang betrachten müssen, so kann die Unmittelbarkeit des Wunders unmöglich darin bestehen, dass jene Wirkung ohne diese Kräfte durch Gott hervorgebracht werde. Als das unmittelbare Subject des Wunders haben wir eben diese Kräfte zu betrachten, in welchen und durch welche die göttliche Causalität in einer ihre natürliche Potentialität übersteigenden Weise thätig ist. Mutatis mutandis, genau dasselbe Verhältniss, welches bei den natürlichen Analogien des Wunders uns entgegentritt. Nur dass die Wirkung hier die Signatur der göttlichen statt einer wahrnehmbaren, geschaffenen, einwirkenden Kraft an sich trägt.

Selbst jene ausserordentliche Heilungen, deren Gegensatz zu den thatsächlich in Betracht kommenden Naturkräften am tiefsten sich erweist, und die wir desshalb zu den absoluten Wundern im weitern Sinne des Wortes zu zählen haben, sind diesem Causalverhältnisse nicht enthoben. Die Heilung einer natürlicherweise durchaus unheilbaren Krankheit, die Wiederherstellung eines wesentlich veränderten oder aufgelösten Organismus erfordert allerdings auch ein schlechthin unmittelbares Eingreifen der schöpferischen Allmacht. Durch dieses Eingreifen, welches übrigens nicht als eine creatio ex nihilo, sondern als eine schöpferische eductio, im Sinne der Scholastiker, nach Analogie der zweiten Schöpfung

aufzufassen ist, wird aber nicht unmittelbar die phaenomenale Wirkung, sondern deren immanente Ursächlichkeit gesetzt.

Dasselbe gilt von der höchsten Kategorie jener physischen Wunder, denen das Merkmal des Absoluten im weitern Sinne zukommt, und welche, da sie sowohl den menschlichen Geist als den Körper zum Subjecte haben, als „anthropologische" Wunder bezeichnet werden können: die Todtenerweckungen.

Die eigenthümliche Erhabenheit dieser Wunder liegt nicht nur in dem physiologischen Momente, welches in der Weise der absoluten Heilungswunder sich auffassen lässt; auch nicht in der schöpferischen Hervorbringung einer höhern geistigen Kraft — eine solche ist, da die immanente constituirende geistige Ursache des Wunders, die menschliche Seele, gegeben ist, nicht erfordert —, wohl aber in der Wiederherstellung des substantiellen Verhältnisses zwischen Seele und Körper, einer Wirkung, welche sowohl vom idealen als vom causalen Gesichtspunkte nur demjenigen zugeschrieben werden kann, der dieses Verhältniss kraft seiner allmächtigen Weisheit geschaffen.

Zu den absoluten Wundern im strengsten Sinne gehören endlich jene physischen Wunder, welche als eine Offenbarung des Vollendungszustandes der körperlichen Welt durch die Erhebung derselben zu einer wesentlich übernatürlichen Form sich darstellen, vor allem die Verklärung und Auferstehung Christi. Sie stehen mit dem absoluten innern, geistigen Wunder gleichsam als dessen physische Ausstrahlung im engsten causalen Zusammenhange.

Eine besondere Schwierigkeit in causaler Hinsicht bieten diese Wunder nicht, wie ja auch ihre teleologische Bedeutung vom Standpunkte der übernatürlichen Ordnung sich von selbst ergibt.

Zweites Kapitel.

Das geistige Wunder.

Entspricht das physische Wunder in seinen verschiedenen Abstufungen ganz besonders der sinnlichen Erkenntnissweise des menschlichen Geistes, und nimmt es demzufolge als Kri-

terium der Offenbarung in der geschichtlichen Entwicklung derselben auch eine bevorzugte Stelle ein, so steht doch unläugbar das geistige Wunder an und für sich auf einer wesentlich höhern Stufe.

Im Grunde nicht verschieden von der übernatürlichen Offenbarung selbst in ihrer höchsten, eigentlichsten, intelligibeln Form, so wenig als von der übernatürlichen Mittheilung des göttlichen Lebens an die Menschheit, wie sie durch die „Gnade" geschieht, gewinnt es nur dadurch einen specifischen Charakter, dass es als eine einigermassen auch äusserlich wahrnehmbare und ausserordentliche Wirkung der unmittelbaren göttlichen Causalität sich erweist. Auf diesem Gebiete finden wir deshalb auch den Begriff des absoluten Wunders im tiefsten Sinne des Wortes verwirklicht, wodurch jedoch das relative Wunder aus demselben keineswegs ausgeschlossen bleibt.

Betrachten wir das Geistesleben des Menschen in seiner Totalität, so werden wir dessen formale Vollkommenheit wie die des körperlichen Lebens in dem harmonischen Zusammenwirken aller ihm zu Grunde liegenden Kräfte, in der harmonischen Unterordnung aller Thätigkeiten unter die Thätigkeit und die höheren Gesetzen sowohl des nach Wahrheit strebenden Intellectes als des diese Wahrheit, wie sie ihm in Gott als Urquell und Ziel alles Seins und Wirkens erscheint, in sich lebendig verwirklichenden Willens erblicken müssen.

Auf dieser Basis muss sich das übernatürliche Leben des Geistes aufbauen. Allein diese Harmonie ist durch die „Natur" des Menschen nicht von selbst gegeben. Sie soll allerdings durch die Freiheit auf Grund der Natur verwirklicht werden. Die Freiheit aber kann, dieser Aufgabe untreu werdend, ihr natürliches Ziel verscherzen. Irrthum und Sünde erscheinen als eine Zerstörung jener Harmonie, als ein ordnungswidriges Sichhingeben des freien Geistes an die Gesetze seiner niederen Kräfte.

Als ein relatives geistiges Wunder ist die Hervorbringung oder Wiederherstellung jenes harmonischen Zu-

sammenwirkens der geistigen Thätigkeiten des Menschen durch die unmittelbare göttliche Causalität aufzufassen, während der Begriff des absoluten, wie er eine specifisch höhere Ordnung als ideale Ursache voraussetzt, auch eine wesentlich höhere Kraft als constituirende Realursache der durch Gottes unmittelbare Thätigkeit als transeunte Wirkursache gesetzten geistigen Wirkung erfordert.

Nach den beiden Hauptvermögen und Thätigkeiten des menschlichen Geistes lassen sich die psychischen Wunder in intellectuelle und ethische Wunder unterscheiden.

1. Das intellectuelle Wunder.

Den mannigfachsten Einwirkungen physischer und geistiger Ursachen in verschiedener Weise zugänglich, muss der menschliche Intellect auch für unmittelbare Einwirkungen der ihn erhaltenden und activ durchdringenden göttlichen Causalität empfänglich sein.

Das Verhältniss der unmittelbaren göttlichen Einwirkung zur Causalität des menschlichen Intellectes und beider zur concreten intellectuellen Gesammtwirkung lässt sich auch in der verschiedensten Weise denken und gestaltet sich thatsächlich in der vor uns liegenden Geschichte der Offenbarungsreligion, je nach dem zu erreichenden übernatürlichen Zwecke, verschieden.

Als „göttliche Assistenz“ hat man die erste Form übernatürlicher Inspiration bezeichnet, bei welcher das unmittelbare göttliche Einwirken sich darauf beschränkt, in der natürlichen Erfassung einer Wahrheit von seiten des menschlichen Geistes die möglichen Ursachen des Irrthums fernzuhalten und so die Irrthumslosigkeit der objectiven Erkenntniss zu sichern. Dem Begriffe des Wunders entspricht dieses Eingreifen der göttlichen Ursache, dem man seiner anscheinend bloss negativen Bedeutung wegen den Charakter der eigentlichen Inspiration abgesprochen hat, nicht völlig. Wiegt doch in der einigermassen durch dasselbe bedingten Erkenntniss die natürliche Ursächlichkeit vor, und entzieht es

sich dem wahrnehmenden Bewusstsein selbst des erkennenden Geistes.

Aber auch diese niederste Stufe übernatürlicher und ausserordentlicher göttlicher Einwirkung auf dem Gebiete der intellectuellen Ursächlichkeit darf nicht allzu negativ und allzu mechanisch aufgefasst werden, als träte sie nur von aussen an den geschaffenen Geist heran, all die Ursachen abwehrend, aus denen der Irrthum in sein Bereich eindringen könnte. Da die tiefste und eigentlichste Quelle des Irrthums in der Schwäche des menschlichen Geistes selbst zu suchen ist, so muss die göttliche Assistenz vielmehr als eine innere Durchdringung des menschlichen Geistes, eine Erleuchtung des Intellectes, eine Kräftigung des Willens[1] gedacht werden, wodurch deren natürliche Thätigkeit über die Schranken ihrer realen Gesetze hinausgehoben, das ideale Gesetz harmonischer Wechselwirkung aller Erkenntnisskräfte verwirklicht wird. Insofern bezeichnet die übernatürliche göttliche Assistenz, ihrem innersten, formellen Wesen nach, die niederste Stufe des relativen geistigen Wunders der Inspiration.

Es lässt sich allerdings, wenn man den concreten Zweck des göttlichen Beistandes, wie er z. B. bei den dogmatischen Aussprüchen der Kirche aufzufassen ist, näher betrachtet, auch eine andere als eine actuelle, unmittelbare, ausserordentliche Einwirkung auf den Geist selbst des göttlichen Organs denken. Handelt es sich ja hier nicht so sehr darum, dass letzeres vom Irrthum frei bleibe, als um die Irrthumslosigkeit der äussern Darstellung und Mittheilung der zu verkündenden Wahrheit, nicht um eine eigentliche göttliche Offenbarung, sondern um die Uebersetzung der bereits geoffenbarten Wahrheit in den jeweiligen Bedürfnissen gegenüber zeitgemässe Begriffe und um die autoritative Feststellung derselben. Wie man sich aber auch die dazu erforderliche göttliche Einwirkung denken mag, sie wird stets als eine durchaus positive zu betrachten sein.

[1] Ueber den Einfluss des Begehrungsvermögens auf die menschliche Erkenntniss vgl. oben S. 42. Zöllner, Wissenschaftl. Abhandl. II, S. 1015.

Enger dagegen, in dem oben angedeuteten Sinne, muss der Begriff der göttlichen Assistenz gefasst werden, wo diese mit einem positiven göttlichen Antrieb zur mündlichen und namentlich zur schriftlichen Mittheilung bestimmter religiöser Wahrheiten oder Thatsachen in innigem Zusammenhange steht. Soll das mündlich verkündete oder niedergeschriebene Wort als „eigentliches Wort Gottes" betrachtet werden können, auch dann, wenn keine formelle unmittelbare Offenbarung vorliegt, so lässt sich der göttliche Beistand in Verbindung mit der übernatürlichen Anregung des inspirirten Geistes nur als eine lebendige Durchdringung desselben durch den göttlichen Geist denken, zu dessen lebendigem Werkzeuge er wird.

Auch dieser Begriff der göttlichen Inspiration deckt sich nicht ganz mit dem Begriffe des Wunders, sofern die empirische Seite des letztern mit in Betracht gezogen wird. Seinem metaphysischen Gehalte nach haben wir es aber bereits mit einem durchaus wunderbaren Causalitätsverhältnisse zu thun.

Thatsächlich entsteht aus der unmittelbaren und ausserordentlichen göttlichen Einwirkung auf den inspirirten Geist, zwischen der dadurch bedingten Erkenntniss und äussern Thätigkeit und der sich selbst überlassenen Causalität des göttlichen Organes ein gewisser Gegensatz. Dieser wird eine Richtung gegeben, die ihr kraft ihrer eigenen natürlichen Entfaltung nicht geworden wäre, eine Richtung auf einen über ihre natürliche Bestimmung hinausgehenden höhern Zweck.

Zur Erreichung dieses Zweckes, der unverfälschten Mittheilung des göttlichen Wortes, muss sie dem Gesetze des Irrthums, das, wenn nicht mit absoluter, doch mit thatsächlicher Nothwendigkeit, infolge der Beschränktheit und Schwäche der menschlichen Geisteskräfte deren Thätigkeit beherrscht, entzogen werden.

Aus den früher entwickelten Analogien geht jedoch zur Genüge hervor, dass ein solcher Gegensatz eintreten kann, ohne dass die immanente Ursächlichkeit des menschlichen Geistes irgendwie ihrem Wesen nach zerstört, ohne dass selbst

die aus der geistigen Individualität und den natürlichen geistigen Verhältnissen des Inspirirten sich ergebenden Eigenthümlichkeiten seiner intellectuellen Wirksamkeit dadurch aufgehoben werden. Servatis servandis lassen sich hier dieselben Beziehungen feststellen, wie für das relative Wunder auf physischem Gebiete.

Bezeichnend ist es für die ältere protestantische Auffassung des Uebernatürlichen überhaupt, als einer in absolutem Gegensatze zur Natur, folglich in keinem organischen Zusammenhange mit ihr stehenden göttlichen Wirksamkeit, dass sie bei der Abfassung der heiligen Schriften die Natur nichts, Gott aber in der Weise alles wirken liess, dass die Frage, ob die Schrift nicht Gott selbst sei, nicht nur gestellt, sondern bejaht werden konnte.

Wir haben bis jetzt vorausgesetzt, dass die durch Gottes unmittelbares Einwirken beeinflusste, der äussern Darstellung durch das Wort oder die Schrift zu Grunde liegende Erkenntniss an sich die natürlichen Kräfte des Geistes in seinen thatsächlichen Beziehungen zur Aussenwelt nicht übersteigt. Eine tiefer eingreifende und den menschlichen Geist zu einer wesentlich höhern Erkenntniss erhebende Wirksamkeit Gottes war jedoch zur Grundlegung und allmählichen Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung nothwendig. So zeigt uns die Geschichte der Offenbarung verschiedene Stufen göttlicher Einwirkungen auf den menschlichen Geist, welche dessen Erkennen sowohl materiell als formell über die Schranken natürlicher Möglichkeit erheben.

Abgesehen von solchen Offenbarungen, die den Propheten durch äussere, reale Erscheinungen geworden, und die somit zu dem Begriffe des physischen Wunders gehören, bildet die innere Vision, deren Subject die Vorstellungskraft oder die Phantasie des Inspirirten ist, die erste Stufe und die gewöhnliche Form göttlicher Offenbarung. Eine Stärkung und Erleuchtung des höhern Intellectes, wodurch dieser befähigt wird, Bedeutung und Ursprung jener sinnlichen Anschauung zu erkennen, muss aber, soweit von einer

eigentlichen Inspiration oder Offenbarung die Rede ist, nothwendig damit verbunden sein. Gerade in dieser Durchdringung der höhern Erkenntnisskraft durch das „prophetische Licht" einer aus der engen Verbindung der göttlichen Causalität mit dem inspirirten Geiste hervorgehenden übernatürlichen Kraft liegt das Merkmal der wahren, vollkommenen Prophetie oder des absoluten intellectuellen Wunders. Die Verleihung und der Grad der Vollkommenheit dieser höhern Kraft sowohl als die Form der bildlichen Offenbarung selbst hängt von dem höhern Zwecke, der erreicht, von der Erhabenheit der Wahrheit, welche mitgetheilt, von der Tragweite des Einflusses, welcher durch den Propheten auf die geschichtliche Verwirklichung des übernatürlichen Weltplanes ausgeübt werden soll, mit einem Worte von dem höhern teleologischen und organischen Zusammenhange ab, in welchem das geistige Wunder hervortritt.

Andererseits ist der causale Zusammenhang desselben mit dem Wesen und den immanenten Bedingungen des menschlichen Wissens gerade in dieser Abstufung verschiedener Inspirationsformen nicht zu verkennen. Es liegt, wie bereits früher bemerkt wurde, eine falsche Auffassung der zu dem Begriffe des Wunders nothwendigen Unmittelbarkeit der göttlichen Wirksamkeit in der Forderung, dass die natürliche Causalität, wie der physischen Kräfte beim physischen Wunder, so der geistigen beim psychischen, dadurch schlechthin ausgeschlossen sein müsse. Die immanenten Geisteskräfte können unmöglich durch die göttliche Causalität unberücksichtigt bleiben, so dass die wunderbare Erkenntniss ohne ihre Thätigkeit zu stande käme oder gleichsam als fertige Vorstellung oder Idee in die passiv gedachte Seele des Propheten eingegossen würde. Die göttliche Einwirkung ist vielmehr dynamisch als eine active Durchdringung der geistigen Vermögen des Inspirirten aufzufassen, wodurch diese so durchleuchtet, gehoben und gekräftigt werden, dass sie selbstthätig die höhere Wahrheit nach dem Masse der empfangenen höhern Kraft erfassen.

So betrachtet, lässt sich das intellectuelle Wunder, wenn man das über die Potentialität der natürlichen Kräfte überhaupt und des menschlichen Geistes insbesondere, und die dadurch bedingte Causalitätsbeziehung in Erwägung zieht, keines innern Widerspruches bezichtigen.

Ueber die Frage, inwieweit nicht nur die Causalität des geschaffenen Geistes überhaupt, sondern auch seine concrete immanente Thätigkeit, wie sie durch dessen active Beziehungen mit den übrigen natürlichen Causalitäten sich ausgestaltet, bei der höhern wunderbaren Erkenntniss mitwirkt, lässt sich folgendes aufstellen.

Es steht die höhere Erkenntniss in keiner nothwendigen Proportion zu der Vollkommenheit des geistigen Vermögens und Wissens des „Propheten", da gerade die Disproportion zwischen beiden das eigentliche Merkmal des Wunders bildet und sie insofern der teleologischen Bedeutung desselben um so mehr entspricht, je mächtiger sie hervortritt. Die Widerspruchslosigkeit dessen, was durch diesen Satz ausgesprochen wird, ist eine unabweisliche Consequenz der dem Geiste als solchem innewohnenden Empfänglichkeit für die Wahrheit überhaupt, einer Empfänglickeit, deren absolute Grenzen nicht positiv bestimmt werden können, sowie der unerschöpflichen Mittheilbarkeit der absoluten göttlichen Wahrheit und der absoluten Freiheit Gottes in der Verleihung übernatürlicher Güter.

Damit ist jedoch nicht gesagt, dass Gott in der Offenbarungsthätigkeit die concrete Individualität des menschlichen Geistes unberücksichtigt lässt und diese auf die wunderbare geistige Wirkung in ihrer empirischen Totalität nicht einen realen Einfluss ausübt. Das Gegentheil ergibt sich im allgemeinen schon aus teleologischen Gründen. Vorerst für die Volks- und Zeitgenossen des „Propheten" bestimmt, muss die göttliche Offenbarung ihrer Form wie zum Theil ihrem Inhalte nach an den geschichtlich-geistigen Zusammenhang sich anschliessen, aus dem der Prophet mit seinem Volke gleichsam emporgewachsen, und in den er übernatürlicherweise ein-

greifen soll. Darf auch der universale Charakter der Offenbarung dadurch nicht beeinträchtigt werden, so ist doch unverkennbar jener concrete Charakter, mit dem sie ursprünglich hervortritt, selbst für die späteren Generationen von der grössten Bedeutung.

Allein — dies dürfte den einseitigen Uebertreibungen des hier ausgesprochenen Gedankens gegenüber besonders betont werden — der Einfluss der natürlichen Causalität auf die übernatürliche Erkenntniss kann sich unmöglich auf das Wesen der letztern erstrecken, so dass die göttliche Einwirkung nicht mehr als deren Hauptursache betrachtet werden könnte, oder die Substanz der geoffenbarten Wahrheit dadurch alterirt würde. Sonst ginge mit der Teleologie der Offenbarung auch ihr Begriff nothwendig verloren. Es muss die übernatürliche Causalität Gottes aus ihrer natürlichen Form, der göttliche Gedanke aus der menschlichen Hülle ungetrübt hervorleuchten. Die Art und Weise, wie der Anschluss der göttlichen Wirksamkeit an die natürliche Thätigkeit des Inspirirten im einzelnen aufzufassen ist, führt uns auf die bereits angedeuteten Gradunterschiede der höhern Inspiration zurück.

Der Natur der menschlichen Erkenntniss gemäss bezieht sich die göttliche Offenbarungsthätigkeit meistens unmittelbar auf die sinnliche Vorstellungskraft des Propheten, um in ihr diejenigen Bilder und Vorstellungen zu erwecken, welche der zu offenbarenden höhern Wahrheit als sinnliche Zeichen entsprechen. Diese Vorstellungen können selbst entweder ganz neu hervortreten oder aus einer eigenthümlichen Combination natürlicher Wahrnehmungen sich zusammensetzen. Ein Gegensatz zu den Gesetzen der niedern Erkenntniss ist hier, weil zu dem Begriffe des Wunders gehörend, zuzugeben. Die Einbildungs- oder Associationskraft des Inspirirten, sich selbst überlassen und den immanenten Normen ihrer Thätigkeit folgend, würde jene Vorstellungen thatsächlich nicht hervorgebracht haben; durch den göttlichen Einfluss wird somit der natürliche Thätigkeitsprocess einigermassen durchbrochen. Allein dasselbe geschieht natürlicherweise durch jede ent-

weder von aussen oder von seiten des höhern Intellectes auf die Associationsthätigkeit geschehende Einwirkung.

Der Begriff des hier betonten Gegensatzes ist allerdings durch diese Analogien nicht erschöpft. Allein dessen Widerspruchslosigkeit ist durch die Consequenzen, welche für die Beurtheilung des Wesens der Associationsgesetze daraus hervorgehen, zur Genüge erwiesen, sobald der volle und lebendige Begriff der göttlichen Causalität in ihren idealen Beziehungen zur natürlichen Causalität des menschlichen Geistes mit in Betracht gezogen wird.

Der Grad aber, in dem die wunderbare Erkenntniss, sofern sie die Einbildungskraft zum unmittelbaren Subjecte hat, deren concrete Fähigkeit übersteigt, kann nur von dem Masse der göttlichen Einwirkung abhängen, wie innerhalb des natürlichen Causalitätsgebietes von der Art und Weise der sinnlichen oder geistigen Einwirkung die Tragweite der Veränderungen, der Grad der Steigerung, die sie erfährt, abhängig ist. Was die damit verbundene und die Inspiration in ihrem eigensten Wesen constituirende Erleuchtung und Stärkung des höhern Intellectes oder der Urtheilskraft betrifft, so liegen gleichsam zu deren Veranschaulichung die natürlichen Analogien ebenso nahe, und lässt sich der Begriff einer absolut immanenten Thätigkeit gegen deren Möglichkeit ebenso wenig ins Feld führen.

Damit soll das Geheimnissvolle einer derartigen göttlichen Einwirkung um so weniger geläugnet werden, als uns schon jene natürlichen Causalitätsbeziehungen, welche die natürliche Erleuchtung und Kräftigung des Geistes bedingen, in ihrem tiefsten Wesen verborgen sind.

Dies gilt besonders von der höchsten Form des geistigen Wunders, welche, da sie eine rein intellectuelle Mittheilung der übernatürlichen Wahrheit enthält, als die erhabenste Anticipation der göttlichen Anschauung in der Vollendung sich uns darstellt.

Dass der menschliche Geist in seiner edelsten, dem göttlichen Geiste am nächsten stehenden Sphäre einer solchen

göttlichen Einwirkung zugänglich sein muss, welche ihn über die Schranken seiner natürlichen Erkenntniss durch innere Verklärung erhebt, ist die nothwendige Consequenz aller bisherigen Ausführungen. Die Art und Weise dieser Einwirkung ist für unsere Erkenntnisskraft unergründlich. Nur eines lässt sich dem Gesagten zufolge mit Sicherheit behaupten, dass sie dem Wesen des Geistes, wenn auch nicht im geringsten durch dasselbe gefordert, vollkommen entspricht. Sie kann den Intellect in seiner dreifachen Thätigkeitsform zum lebendigen Werkzeuge der übernatürlichen Wahrheit erheben und ihn diese durch ein einfaches Urtheil, einen Schluss oder gleichsam durch unmittelbare Einsicht oder Anschauung erkennen lassen. Letztere, welche der Art und Weise entspricht, in welcher unsere Vernunft die Grundprincipien aller Wahrheit erkennt, bezeichnet wohl den Höhepunkt der dem menschlichen Geiste hienieden verliehenen übernatürlichen Erkenntniss.

Wie bei jeder andern Form göttlicher Inspiration, so bildet auch hier die immanente Thätigkeit des inspirirten Geistes die nothwendige active Voraussetzung der wunderbaren Erkenntniss. Dem Wesen und der Würde der geistigen Natur des Menschen widerspricht es dagegen nicht, und lässt es sich mit der Idee des göttlichen Wirkens wohl vereinigen, dass bei gewissen Formen der Inspiration der Geist durch Hemmung der Sinnesthätigkeit dem Einfluss der äussern Welt theilweise entzogen wird. In diesem rein negativen und äussern Momente der übernatürlichen „Ekstase" ist jedoch das eigentliche Wunder nicht zu suchen. Der unmittelbaren göttlichen Einwirkung ist vielmehr nur die positive Steigerung und die innere Sammlung der Geisteskräfte zuzuschreiben. Aus dieser innern Erhebung und Sammlung, zugleich aber auch aus der thatsächlichen Beschränktheit der geistigen und organischen Kräfte des Inspirirten ergibt sich die äussere Erscheinung der Ekstase.

Die Analogie derselben mit der sogen. natürlichen Ekstase, mit gewissen aussergewöhnlichen Phänomenen des Hyp-

notismus, namentlich wenn diese auf psychologische Ursachen hinweisen, braucht nicht schlechthin zurückgewiesen zu werden. Der wesentlichste Unterschied liegt in dem innern Grunde der äussern Erscheinung, ein Unterschied, der allerdings, namentlich in Bezug auf gewisse anormale Wirkungen des Magnetismus, oft mächtig auch nach aussen hervortritt.

Ausgeschlossen ist bei der übernatürlichen Ekstase jede krankhafte, gewaltsame Störung der Sinnesthätigkeit, jede unwürdige Unterordnung derselben oder des Geistes selbst unter die Herrschaft eines fremden Willens. Es darf, mit einem Worte, das normale Verhältniss der menschlichen Kräfte nicht zerstört, oder, wie es bei jenen ungesunden Phänomenen der Fall ist, umgekehrt werden. Durch die göttliche Inspiration kann die Harmonie nur gehoben oder nach einem höhern Ideal verwirklicht werden.

Man braucht in dem ekstatischen Zustande nicht das höchste Ideal dieser Harmonie zu erblicken, und es steht jedenfalls das intellectuelle Wunder, welches eine entsprechende äussere Sinnesthätigkeit nicht ausschliesst, da es den ganzen Menschen über seine natürliche Beschränktheit erhebt, an und für sich auf einer höhern Stufe des Wunderbaren.

Wir haben bis jetzt zur Charakterisirung des Inspirationswunders nur dessen formales, ursächliches Verhältniss zum natürlichen Erkennen in Betracht gezogen. Die dadurch bedingte materiale Erkenntniss, die inspirirte Wahrheit selbst, gehört jedoch wesentlich zum vollen Begriffe des intellectuellen Wunders, da in ihr nicht nur dessen eigentlicher Zwek, sondern auch meistens dessen charakteristisches Merkmal enthalten ist.

Das gilt namentlich von der Prophetie im engern Sinne des Wortes, einer Erkenntniss und Voraussage des Zukünftigen, welche die Kraft des menschlichen Geistes schlechthin übersteigt[1]. Es ist hier nicht der Ort, auf das Wesen

[1] Vgl. Orig. c. Cels. l. VI, c. 10.

der Prophetie des nähern einzugehen. Dass die bestimmte Voraussicht zukünftiger geschichtlicher Ereignisse, deren zureichender causaler Grund in der Gegenwart nicht gegeben ist, nur auf denjenigen sich zurückführen lässt, der durch seine allweise Vorsehung der Menschheit Geschicke leitet, und dessen Allwissenheit nichts von dem, was ist, war oder sein wird, verborgen sein kann, vermag kein Vernünftiger zu läugnen.

Die Form, in welcher die Prophetie in der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte auftritt, weist auch ihrerseits auf den innigen Zusammenhang des Uebernatürlichen zum Natürlichen hin, den eine harmonische Auffassung des Wunders stets festhalten muss [1].

Zu einer vollen Würdigung ihres übernatürlichen Charakters wird indes derselbe Grundsatz durchzuführen sein, den wir schon bezüglich des physischen Wunders ausgesprochen.

Die Prophetien wollen in ihrem organischen, idealen Zusammenhange betrachtet werden. So aufgefasst widerstehen sie jedem Versuche einer naturalistischen Erklärung, jeder Gleichstellung mit solchen Erscheinungen, wie die Geschichte der heidnischen Mantik und des modernen Spiritismus sie aufzuweisen vermögen, und drängen sie sich dem unbefangenen Geiste als erhabene göttliche Offenbarungs- und Erziehungswunder mit voller Gewalt auf [2].

2. Das ethische Wunder.

Dem intellectuellen Wunder steht als übernatürliche Offenbarung Gottes auf dem Gebiete des geistigen Lebens das ethische Wunder zur Seite. Die hohe Bedeutung desselben für die vorbereitende geschichtliche Entfaltung der übernatürlichen Vollendung liegt klar zu Tage.

Was könnte wohl mächtiger als das wunderbare Durchleuchten der heiligmachenden göttlichen Gnadenordnung in der Menschheit das Bewusstsein ihres erhabenen ethischen

[1] Vgl. Denzinger, Rel. Erk. II, 423 f.

[2] Vgl. Schanz, Apol. II, 289 ff.

Berufes und der ihr zu dessen Erfüllung dargebotenen übernatürlichen Kraft erwecken?

Auf Grund der gegebenen Voraussetzungen lässt sich das causale Verhältniss zwischen der göttlichen Ursächlichkeit und dem menschlichen Willen im ethischen Wunder verschieden auffassen. Erstere kann sich unmittelbar auf die Thätigkeit der den Willen bewegenden Affecte beziehen, sie übernatürlicherweise ihm unterordnen und ihn so zu einer sittlichen Vollkommenheit befähigen, die er anders zu erreichen nicht im Stande gewesen wäre. Eine solche ausserordentliche göttliche Einwirkung entspräche dem Begriffe des relativen ethischen Wunders.

Es fordert der Begriff dieses Wunders keine Zerstörung, keine eigentlich widernatürliche Unterdrückung der besagten psychologischen Kräfte, keine wesentliche Aufhebung ihrer immanenten Gesetzmässigkeit. Kann doch nur das zu ihrem eigentlichen und tiefsten Wesen gehören, was ihren idealen Gesetzen nicht widerspricht, und hat doch das ethische Wunder keinen andern Zweck, als diese idealen Gesetze zur vollen Herrschaft zu bringen.

Der Einwurf, durch dieses Wunder, wie wir es hier auffassen, sei der Freiheit das eigentliche Feld ihrer sittlichen Bethätigung entzogen, verkennt die wahre Bedeutung des ethischen Lebens. Es kann jedenfalls nicht geläugnet werden, dass die Nothwendigkeit des Kampfes gegen ungeordnete Affecte eine Unvollkommenheit einschliesst, welche dem Streben der sittlichen Freiheit nach der höchsten Vollendung hemmend entgegensteht.

Der Idee der göttlichen Weltordnung scheint es übrigens besser zu entsprechen, dass auch im relativen ethischen Wunder der höhere Wille das unmittelbare Subject der göttlichen Einwirkung bilde, und dass diese ihn stärkend und erhebend durch ihn jenes harmonische Verhältniss der niederen Willenskräfte hervorbringe[1]. So lässt sich das relative ethische

[1] Vgl. die theologische Lehre über den Zustand der ursprünglichen Integrität. Scheeben, Dogmatik II, 439 ff. 450.

Wunder in organischem Zusammenhange mit dem absoluten auffassen, von dem es begrifflich wohl unterschieden werden kann, in Wirklichkeit aber kaum zu trennen ist.

Subject des absoluten ethischen Wunders ist der Wille in seiner höchsten geistigen Sphäre, als freies, selbstbestimmendes Princip der sittlichen Thätigkeit.

In der gewöhnlichen Gnadenordnung lehnt sich die göttliche Causalität, was den Modus ihrer Wirksamkeit betrifft, so enge an die Gesetze der natürlichen Thätigkeit des menschlichen Willens an, dass sie als solche selbst für den empfangenden Geist nicht mit Sicherheit erkennbar ist. Anders bei jenen ausserordentlichen Erweckungen und Bekehrungen, die, als zum Gebiete des eigentlichen Wunders gehörend, durch den klar erkennbaren Gegensatz der ethischen Wirkung zur natürlichen Kraft und den natürlichen Gesetzen der Willensthätigkeit — durch die Erhabenheit und Plötzlichkeit des sittlichen Umschwungs — die Macht der göttlichen Gnade nach aussen offenbaren.

Berechtigt uns aber dieser Gegensatz zur Annahme eines ihn begründenden absoluten Gegensatzes zwischen der göttlichen Wirksamkeit und der freien Causalität des Willens? Einen solchen in dem Sinne einer eigentlichen Aufhebung der Freiheit annehmen, hiesse die Möglichkeit des ethischen Wunders verneinen.

Es liegt allerdings in dem Verhältnisse der göttlichen zur natürlichen Causalität, aus welchem das ethische Wunder hervorgeht, eine geheimnissvolle Tiefe, welche zu ergründen uns nicht gegeben ist. Trotz der grossen Verschiedenheit beider Gebiete lassen sich jedoch die Erwägungen, welche uns die Betrachtung des im physischen und intellectuellen Wunder hervortretenden analogen Gegensatzes nahe legten, im wesentlichen auch hier in Anwendung bringen.

In ihrer Totalität und in ihrer thatsächlichen concreten Richtung wird allerdings die immanente sittliche Causalität des Willens durch das göttliche Eingreifen aufgehoben, werden die Gesetze ihrer Entwicklung unterbrochen. Es tritt

eine Wirkung ein, die nicht aus ihnen hervorgeht und gleichsam von aussen in die Seele gegossen wird. Und doch wird die active, freie Kraft des Willens durch die göttliche Causalität, ihrer positiven Seite nach, keineswegs unterdrückt, und kann das ethische Wunder nicht anders als unter der Voraussetzung gedacht werden, dass der Wille des Menschen durch dasselbe in seiner sittlichen Thätigkeit gehoben und gekräftigt wird und dass er demgemäss als actives Vermögen das Subject desselben bildet.

Es tritt lediglich dasselbe Verhältniss ein, wie wir es bei jeder Art von Wunder und in analoger Weise schon bei den natürlichen Causalitätsbeziehungen constatirt haben.

Es muss hier genau zwischen der positiven und der negativen Willensfreiheit unterschieden werden. In ersterer besitzt der Mensch das Vermögen, seine Thätigkeit selbst so zu bestimmen und zu ordnen, dass sie seinem höhern Ziele und den mit demselben gegebenen sittlichen Gesetzen entspricht. Ihrer negativen Seite nach bezeichnet dagegen die Freiheit das Vermögen des Willens, sich durch solche Motive und zu einer solchen Thätigkeit bestimmen zu lassen, welche dem sittlichen Gesetze widersprechen und ihn einem untergeordneten, niedern Gesetze seines Wesens unterwerfen.

Letzteres Moment, eine Consequenz der creatürlichen Beschränktheit des menschlichen Willens, gehört jedoch nicht zu dem eigentlichsten Wesen der Freiheit, so dass es durch die göttliche Causalität, ohne Zerstörung oder Verletzung derselben, in dem Zustande der Vollendung schlechthin, in der Hinleitung zu demselben zeitweise aufgehoben werden kann.

Doch fassen wir die Sache concret auf. Die menschliche Freiheit im Augenblicke ihrer actuellen Bethätigung ist keine absolut unbedingte. Bedingt ist sie vor allem durch die bereits eingeschlagene Richtung des Willens nach der einen oder nach der andern Seite hin, eine Richtung, welche durch ihre Festigkeit zum sittlichen Charakter sich gestaltet. Hierin liegt das concrete Mass der sittlichen Freiheit des Willens.

Mit einer gewissen Nothwendigkeit beherrscht der sittliche Charakter die einzelnen Willensbethätigungen.

Diese Nothwendigkeit ist nicht Unveränderlichkeit. Allein auch die Veränderungen im sittlichen Charakter des menschlichen Willens unterliegen gewissen psychologischen Gesetzen, die sich aus der concreten Natur der sie bedingenden Ursachen ergeben. Ist unter diese Ursachen vor allem die Freiheit selbst als eigentlichste Selbstbestimmung zu zählen, so liegt gerade in deren positiven Beschränktheit und deren theilweisen Bedingtsein der innere Grund für die, wenn auch sehr dehnbaren, doch thatsächlich bestehenden Grenzgesetze, denen jene Veränderungen unterworfen sind. Es kommt hier namentlich das schon oft berührte, allem Endlichen anhaftende „Gesetz der Zeit" in Betracht, wonach mächtige Umwandlungen auf dem Gebiete des sittlichen Lebens nur allmählich vor sich gehen können. Die Plötzlichkeit verbunden mit der Grossartigkeit der Wirkung ist auch hier die Signatur des Göttlichen.

Das Wunder schliesst allerdings gewisse psychologische Vorbereitungen nicht aus, bekundet aber, wie in der Intensität, so in der Form des Eintretens der psychischen Wirkung eine nicht zu verkennende Erhabenheit über die mitwirkenden natürlichen Momente und eine ihm eigenthümliche Selbständigkeit und Freiheit gegenüber den jener Wirkung entgegenstehenden Factoren.

Die Möglichkeit einer derartigen göttlichen Einwirkung auf den freien Willen, wo es sich nur um die Ueberwindung seiner natürlichen Schwäche handelt, kann, wenn mit dem positiven Wesen und der Bedingtheit bezw. Bestimmungsfähigkeit desselben durch natürliche Causalitäten seine metaphysische, ontologische und dynamische Abhängigkeit von der göttlichen Causalität und die unbeschränkte ethische Vollkommenheit Gottes in Betracht gezogen werden, keinem Zweifel unterliegen.

Dasselbe muss jedoch auch für den Fall behauptet werden, wo der göttlichen Causalität ein positiv verkehrter Wille

entgegensteht. Erscheint die sittliche Freiheit, die active Kraft des Willens für das Gute durch die entgegengesetzte Richtung desselben gleichsam zerstört, in ihrem innersten Wesen ist sie es nicht. Auch hier bildet sie das eigentliche, natürliche Substrat der göttlichen Einwirkung, welche in ihr und durch sie das materiale Wunder hervorbringt. Durch den Einfluss der göttlichen Kraft geweckt, gestärkt, gehoben, wird sie auch befähigt, die auf sie eindringenden feindseligen Kräfte selbstthätig zurückzudrängen und die durch das Wunder wieder begründete sittliche Harmonie zu erhalten und zu vervollkommnen.

So wenig die natürliche Kraft des Willens durch das ethische Wunder unterdrückt, so wenig wird auch dessen Individualität ihrem positiven Inhalte nach aufgehoben.

Allein mit der Auseinandersetzung des Verhältnisses zwischen der wunderbaren Einwirkung Gottes auf den Willen und der freien Kraft des letztern überhaupt haben wir die Frage nach der engern Beziehung der wunderbaren Wirkung zur actuellen Freiheit noch nicht erschöpfend beantwortet. Ist die durch Gott hervorgebrachte Wirkung auch eine freie von seiten des Menschen? Diese Frage hängt, wie leicht ersichtlich, enge zusammen mit der grossen Controverse über die Beziehungen von Freiheit und Gnade, ja sie enthält gewissermassen nur einen besondern Fall des dort besprochenen Verhältnisses. Allein wenn wir die teleologische Bedeutung des Wunders und sein Verhältniss zur endlichen Vollendung in Betracht ziehen, so gewinnt die Frage doch einen wesentlich verschiedenen Charakter. Im Anschluss an die allgemeinen Erörterungen über das Wunder lässt sie sich wohl in folgender Weise beantworten.

Wenn wir das ethische Wunder formell als göttliche Einwirkung betrachten, so verhält sich ihr gegenüber die menschliche Freiheit passiv; Gott erscheint nicht nur als Haupt-, sondern als Alleinursache desselben. Doch dieser Gesichtspunkt ist an und für sich ein bloss abstracter. Zugleich mit der göttlichen Einwirkung tritt auch das Wunder als

empirische Totalwirkung, als thatsächliche Umwandlung des Willens hervor.

Hier ist Gottes unmittelbare Causalität als Haupt-, der Wille als werkzeugliche Ursache aufzufassen: doch nicht als ein todtes, passives Werkzeug; denn nur durch active Mitwirkung des in seiner activen Kraft gestärkten und gehobenen freien Willens, als der immanenten Ursache der durch die transeunte göttliche Causalität hervorgebrachten Umwandlung, kann diese zu stande kommen. Durch die Erhebung der positiven sittlichen Freiheit, durch die übernatürlicherweise bewirkte Harmonie zwischen der realen Willensenergie und deren idealem Gesetze wird die Verwirklichung der in der negativen Freiheit enthaltenen Möglichkeit des Abfalls für den Augenblick der göttlichen Einwirkung ausgeschlossen. Die Frage, ob diese Möglichkeit in concreto noch als eine reelle betrachtet werden kann, können wir um so entschiedener mit „nein" beantworten, als dadurch der Lösung des Problems bezüglich des Verhältnisses zwischen göttlicher Causalität und menschlicher Freiheit in der gewöhnlichen Gnadenordnung keineswegs präjudicirt wird. Es handelt sich eben hier um ausserordentliche Gnadenwirkungen, deren teleologische Bedeutung ein ganz anderes Mass göttlicher Einwirkung verlangt, als es für das gewöhnliche Gnadenleben der Fall ist. Die Bethätigung der positiven Freiheit genügt vollauf, um dem Wunder den Charakter einer sittlichen Wirkung zu wahren. Jedenfalls wird durch das ethische Wunder — und dieses Moment ist für eine richtige Auffassung desselben von der allergrössten Wichtigkeit — zu einer wesentlich höhern und vollkommenern Bethätigung der sittlichen Freiheit der übernatürliche Grund gelegt.

Drittes Kapitel.

Das historische Wunder.

Nur dann können die einzelnen physischen und geistigen Wunder, deren Begriff wir im vorhergehenden zu entwickeln und zu vertheidigen versucht haben, vollkommen gewür-

digt werden, wenn man sie in ihrem organischen Zusammenhange als ein wohlgegliedertes System göttlicher Thaten auffasst.

Das sich weit erstreckende Feld, auf welchem die grossen Züge dieses Systems sich entfalten, oder sagen wir besser, das reiche, mannigfaltige Gebiet natürlicher Bethätigungen, in das es mächtig zugleich und harmonisch eingreift, liegt in der Geschichte der Menschheit vor unseren Augen.

Man hat die Geschichte in ihrem Ganzen wie die materielle Schöpfung, namentlich aber im Gegensatz zu dieser, ein grosses Wunder genannt. Wenn die steigende Macht des Geistes über die Natur, der Freiheit über die Nothwendigkeit, die Verwirklichung höherer, ihren einzelnen Factoren verborgener Zwecke in der Geschichte Bewunderung zu erwecken wohl geeignet sind, so ist es klar, dass der Begriff des „Wunders" hier nur im uneigentlichen weitern Sinne gefasst wird. Von dem eigentlichen Wunder in der Geschichte wird nur insofern die Rede sein können, als in ihr die Hinleitung des Menschengeschlechtes zu einem übernatürlichen Ziele durch Gottes unmittelbare Thätigkeit erblickt wird.

Unmöglich lässt sich aber der ganze Inhalt der Geschichte im strengen Sinne des Wortes als Wunder bezeichnen. Ist dieses doch nur im Gegensatze zu einer bestehenden Naturordnung zu denken. Damit ist nicht gesagt, dass diese Ordnung in geschlossener, durchaus selbständiger Form neben dem Wunder sich verwirklichen müsse, sondern nur gefordert, dass letzteres, wenn auch gleichsam in sie verflochten und mächtig in sie eingreifend, dieselbe dennoch in ihren wesentlichen Grundzügen bestehen und erscheinen lasse.

Diese Grundzüge, deren Wesen zu erkennen, Aufgabe einer philosophischen Geschichtsbetrachtung ist, umfassen sosowohl die ideale, teleologische als die reale, causale Seite der geschichtlichen Entwicklung, und in dieser zweifachen Beziehung wird das Verhältniss des geschichtlichen Wunders zur natürlichen Geschichte zu erörtern sein.

Natürliche Ursachen, natürliches Ziel constituiren das Wesen der natürlichen Geschichtsentwicklung, übernatürliche

Causalität und übernatürliches Ziel das Wesen des geschichtlichen Wunders. Als solches lässt sich demnach die wahrnehmbare ausserordentliche Verwirklichung des übernatürlichen göttlichen Schöpfungsplanes überhaupt oder die übernatürliche Offenbarung im weitesten Sinne des Wortes betrachten.

Der ideale Gegensatz zwischen Natur und Offenbarung und dessen höhere Einheit bildeten den nothwendigen Ausgangspunkt für die Entwicklung der Wunderidee. Die Betrachtung des geschichtlichen Wunders, in welchem diese Idee zur vollsten Entfaltung gelangt, führt uns darauf zurück.

Ein Moment verdient hier besonders hervorgehoben zu werden. Zur Idee der natürlichen Offenbarung gehört die zeitliche Entwicklung ebenso sehr wie die Vielheit und Mannigfaltigkeit der geschaffenen Ursachen. Sie ist nicht nur die Signatur alles Endlichen: in ihr liegt die Möglichkeit einer relativ vollkommenen Offenbarung Gottes in der „Geschichte" weit mehr noch als in der „Natur". Schon daraus, dass die übernatürliche Offenbarung in ihrer geschichtlichen Entfaltung der natürlichen geschichtlichen Entwicklung thatsächlich sich anschliesst und als eine übernatürliche „Erziehung des Menschengeschlechtes" sich darstellt, geht hervor, dass sie zu dieser nicht in unversöhnbarem Gegensatze steht. Nur für denjenigen, der die Bedeutung und die Macht der idealen Gegensätze, die Aufgabe der individuellen Freiheit und der ausserordentlichen Individualitäten in der Geschichte verkennt, der den idealen Zusammenhang derselben auf einige abstracte logische Formeln zurückführen zu können sich rühmt, kann der Umstand, dass die übernatürliche Offenbarung Gottes nur zeit- und ausserordentlicherweise in diesen Zusammenhang eingreift, als ein Widerspruch gelten.

Bedingt das Eingreifen der menschlichen Freiheit schon in der „natürlichen Geschichte" die mächtigsten Gegensätze, so konnten wir mit Recht die thatsächlichen tieferen Gegensätze zwischen der Offenbarungsgeschichte und der natürlichen Geschichtsentwicklung zum Theil auf die Abwendung

der menschlichen Freiheit von ihrer idealen Aufgabe und Bestimmung zurückführen. Dies tritt namentlich in der Erwählung des israelitischen Volkes zum vorzüglichen Subjecte des göttlichen Erziehungswerkes, zum Vermittler der übernatürlichen Offenbarung, in seinem höhern geschichtlichen Verhältnisse zu den heidnischen Völkern mächtig zu Tage. Die ganze Geschichte dieses Volkes ist ein grosses geschichtliches Wunder. Man mag deren natürlichen Momente noch so sehr betonen, man mag Hypothesen auf Hypothesen bauen zu ihrer Erklärung, das Wunder lässt sich aus ihr nicht eliminiren[1]. Ein höherer, übernatürlicher Gedanke trägt und bedingt ihre Entwicklung. Gleichsam von seiner Wiege an ist sich Israel seiner welthistorischen Aufgabe als Vermittler des Heiles und des wahren Friedens für alle Völker als einer göttlichen Mission bewusst.

Sein reiner Gottesglaube im Gegensatz zu den Verirrungen des Heidenthums, zu denen es sich doch stets hingerissen fühlt, kann nur als eine „Gabe der Offenbarung" betrachtet werden[2].

Die Kraft, aus welcher der mächtige Impuls zur Erreichung seines erhabenen Zieles hervorgeht, liegt nicht in Israels Natur.

Wer möchte behaupten, dass die natürlichen Factoren in der Geschichte Israels nicht eine bedeutende Rolle gespielt? Ohne deren Thätigkeit ist der Begriff der Geschichte überhaupt undenkbar. Dass die Gesetze der natürlichen Geschichtsentwicklung, sofern von derartigen Gesetzen die Rede sein kann[3], in derselben geradezu aufgehoben werden mussten, gehört keineswegs zum Begriffe des historischen Wunders. Auch hier schliessen die eintretenden Gegensätze das harmonische Zusammenwirken derselben zu einer Wirkung nicht aus. Wie die menschliche Freiheit, tritt die göttliche nicht zerstörend, sondern modificirend in die Wirksamkeit der geschichtlichen Factoren nnd ihrer Gesetze ein.

---

[1] Vgl. Schanz, Apologie II, 144. [2] Ders. a. a. O. S. 117.
[3] Vgl. oben S. 54 ff. 92 f.

Schon das thatsächliche Zusammenwirken der natürlichen Elemente in der Richtung des höhern Zieles, dem sie oft zu widerstreben scheinen, findet nur in einer übernatürlichen göttlichen Leitung seine adäquate Ursache und trägt den Charakter des geschichtlichen Wunders.

Von dem Gesichtspunkte des durch Israel zu verwirklichenden höhern Gedankens gewinnen aber ganz besonders die zu Gunsten des erwählten Volkes gewirkten grossen Natur- und Geisteswunder, vor allem das Wunder der Prophetie, welches diesen Gedanken zum mächtigen Ausdrucke gebracht, eine gewaltige historische Bedeutung.

Mächtig tritt durch die Erweckung und Wirksamkeit der Propheten der Gegensatz zwischen der geschichtlichen idealen Bestimmung Israels und dessen thatsächlichen religiös-sittlichen Zuständen, sowie das Eingreifen des göttlichen Geistes zur Aufhebung dieses Gegensatzes in die Erscheinung. Zugleich aber zeigt die Geschichte der Prophetie, dass Gottes wunderthätige Causalität, so erhaben auch ihre Wirkungen über die natürlichen Ursachen erscheinen, diese doch keineswegs unberücksichtigt lässt. Ihr zeitgeschichtlicher Zusammenhang geht gleichsam Hand in Hand mit ihrer welthistorischen Bedeutung [1].

Das Ziel der alttestamentlichen Prophetie wie der göttlichen Erziehung Israels überhaupt lag in der grossen Thatsache der Welterlösung durch den menschgewordenen Logos, in der Gründung des göttlichen Reiches auf Erden. Dahin richtet sich ihre ganze Entwicklung. Das Wunder in der Geschichte des auserwählten Volkes ist die göttliche Vorbereitung und gleichsam ein Postulat das Incarnationswunders.

Die Menschwerdung des göttlichen Logos bildet aber nicht nur den idealen Abschluss der israelitischen Geschichte; sie ist der Mittelpunkt aller Geschichte. Selbst das Heidenthum ist trotz seines tiefen Gegensatzes zur religiösen Ent-

[1] Vgl. Denzinger Rel. Erk. II. S. 423 ff.

faltung Israels, ja gerade durch die geschichtliche Entwicklung dieses Gegensatzes zu einer grossen historischen, sowohl positiven als negativen Vorbereitung des Erlösungswerkes durch Christus geworden [1].

„Bis hierher und von daher geht die Geschichte." [2] Es ist die Incarnation in der Verwirklichung des übernatürlichen göttlichen Weltplanes das grosse „Centralwunder", das Ideal und der eigentlichste Typus aller übrigen, „das Wunder aller Wunder" [3].

Aus dem geheimnissvollen Dunkel dieses unvergleichlichen Wunders leuchtet mit voller Klarheit die Thatsache hervor, die wir als ein Grundmoment in dem wunderbaren Verhältnisse der göttlichen zur natürlichen Causalität bezeichnet haben. Die göttliche Kraft hebt die natürliche nicht auf, sondern erhebt und verklärt sie; sie schliesst ihre gesetzmässige Entwicklung nicht aus, sondern „bewahrt das Aussergewöhnliche durch das Gewöhnliche vor Masslosigkeit", wie sie „das Gewöhnliche durch das Ausserordentliche adelt" [4].

Ein anderes, höchst wichtiges Moment lässt sich für die Auffassung der Wunder überhaupt aus dem Zusammenhange entnehmen, in welchem dieses Wunder aus den evangelischen Berichten uns entgegentritt. Sein voller, überwältigender Ausdruck liegt nicht in einzelnen abstract gefassten Bethätigungen, sondern in der ganzen concreten und lebendigen Erscheinung des Gottmenschen, in der Totalität ihrer Beziehungen und der innern Harmonie ihrer Besonderheiten, in dem harmonischen Verhältnisse zwischen dem von ihm ausgesprochenen göttlichen Selbstbewusstsein und der idealen Reinheit und Grösse seines Charakters wie seiner Lehre, seinen ausser-

[1] Vgl. Johannes v. Müller unten S. 182, Anm. 1.

[2] Hegel, Philos. der Geschichte (Sämmtl. Werke IX) S. 331.

[3] „Es ist das Wunder aller Wunder, da das Göttliche unmittelbar mit dem Menschlichen sich berührt." Ranke, Weltgeschichte VIII, 72; vgl. V, 2. 166; III, 1. 170.

[4] August., Epist. 137, c. 3, § 9. 10.

ordentlichen Thaten und der Erhabenheit seines in der Geschichte sich fortbewegenden Erlösungswerkes [1].

Wie ein mächtiger Strom fliesst aus den unergründlichen Tiefen dieses „Wunders aller Wunder" die göttliche Kraft über die Menschheit hin, um überall neues Leben zu wecken. In den mannigfaltigsten Formen, den Charakter der göttlichen Freiheit und Macht wie der göttlichen Weisheit und Einheit in sich tragend, greift sie wirksam in die geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechtes ein und begründet in ihr ein neues historisches Wunder: Christenthum und Kirche.

Als eine grossartige geistige Schöpfung erscheint das Christenthum sowohl seinem idealen Gehalte als seinem historischen Werden nach, wenn wir dessen Verhältniss zu den Ursachen oder Bedingungen betrachten, in deren Zusammenhange es in die Welt eintritt, sich verbreitet, sich erhält; wenn wir die ausserordentliche Fruchtbarkeit, die es auf dem Gebiete des religiös-sittlichen Lebens entfaltet [2], mit in Erwägung ziehen. Das geschichtliche Causalitätsgesetz vermag das hier hervortretende Missverhältniss, ja zum Theil den schroffen Gegensatz zwischen Wirkung und natürlichen Bedingungen nicht mehr zu erklären.

---

[1] Vgl. Drey, Apologetik II, 230 ff. Bossuet, Discours sur l'histoire universelle 2. part., chap. 19: Jésus-Christ et sa doctrine.

[2] „Conservons donc le christianisme avec admiration pour sa haute valeur morale, pour sa majestueuse histoire, pour la beauté de ses livres sacrés". „Sans admettre ni miracle particulier ni inspiration limitée, inclinons-nous devant le miracle suprême de cette grande Église, mère inépuisable de manifestations sans cesse variées." Mit diesen Worten will E. Renan am Schlusse seiner Studien über den Ursprung des Christenthums zum Theil das „ideale Programm" der modernen „freien Geister" aufstellen. Läge denselben ein ernster Sinn zu Grunde, sein ganzes rationalistisches Gebäude müsste damit zusammenfallen. Wir haben es hier offenbar mit dem nichtssagenden pantheistischen Wunderbegriff zu thun. In seinem Examen de conscience philosophique (Revue des deux mondes 1889, IV. 739) lässt Renan die merkwürdige Aeusserung fallen: „Le miracle . . . pourra un jour, quand Dieu sera conscient (!) etre le régime normal de l'univers."

Durch den Zusammenhang mit diesem grossen historischen Wunder gewinnen die einzelnen Christenthum und Kirche in ihrer ersten Entfaltung begleitenden Wunderthatsachen ihre grundlegende historische Bedeutung.

Tritt auch für die späteren Zeiten, durch die stets wachsende Ueberzeugungsmacht jenes erhabenen Gesammtwunders, der geschichtliche Zusammenhang der Einzelwunder mehr in den Hintergrund, so lässt sich doch ihre Bedeutung als Ausfluss der in der Geschichte der christlichen Kirche sich offenbarenden göttlichen Macht nicht in Abrede stellen[1].

Die wunderbare historische Erhabenheit des Christenthums, der unläugbare Gegensatz, der ihm zu Grunde liegt, berechtigen uns aber keineswegs dazu, eine geschichtliche Thatsache ohne jede geschichtliche Vermittlung, eine schlechthinige Aufhebung oder Zerreissung des geschichtlichen Causalzusammenhanges, oder eine Zerstörung des natürlichen idealen Inhaltes der menschlichen Geschichte darin zu erblicken. Diesen Standpunkt einzunehmen hat die christliche Apologetik um so weniger Veranlassung, als ja, wie Johannes v. Müller treffend bemerkt, gerade „der Zusammenhang aller menschlichen Angelegenheiten zur Gründung und Erhaltung der christlichen Lehre“ wie des Christenthums überhaupt als ein grosses geschichtliches Wunder unserer Zeit sich aufdrängen muss[2].

---

[1] Trotz des confessionellen Gegensatzes, der vielfach zur Läugnung derselben geführt, haben eine Reihe protestantischer Theologen und Geschichtsforscher die Bedeutung und die Thatsächlichkeit der nachbiblischen Wunder anerkannt; so u. a. A. Ebrard, Die Culdeische Kirche des 6., 7. und 8. Jahrhunderts, in Zeitschrift für histor. Theol. 1863, III, 457 ff.; Pusey und Neander (vgl. Zöckler, Beweis des Glaubens, 1866, S. 82); Köstlin, Jahrbuch für deutsche Theologie, 1864, II, 205 f.; Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte, ed. Weingarten I, 409; Löbell, Gregor von Tours, 2. Aufl., 1869, S. 234 ff.; L. Gieselbrecht, Das Wunder in der deutschen Geschichtschreibung unserer Zeit. Stettin 1868; Joh. Delitzsch, Das Lehrsystem der römischen Kirche, 1875, I, 55.

[2] „Ich bemerkte“, schreibt Johannes von Müller, „eine so wunderbare Zubereitung des Christenthums durch alle grossen und kleinen

Auch diese Betrachtungsweise steht jener Auffassung entgegen, welche den natürlichen Zusammenhang der Geschichtsentwicklung als eine in sich durchaus abgeschlossene Causalkette dem göttlichen Einwirken verschliesst, die jedoch ebenso wenig dem Boden der historischen Forschung als dem einer objectiven Geschichtsphilosophie entwachsen ist.

---

politischen, militärischen und moralischen Veränderungen der Staaten voriger Jahrhunderte, alles passte so bewunderungswürdig in das, was die Apostel für den Plan Gottes ausgeben, dass ich hätte vorsätzlich blind sein müssen, wenn ich in der Pflanzung und Erhaltung der christlichen Lehre den Finger des allgemeinen Vaters hätte wollen misskennen . . . Als ich dies erkannte, war es für mich ebenso wunderbar und überraschend als das Licht, welches der hl. Paulus auf dem Wege nach Damascus sah — die Erfüllung aller Hoffnungen, die höchste Vollkommenheit aller Philosophie, die Erfüllung aller Weissagungen, der Schlüssel zu allen scheinbaren Widersprüchen der physischen und moralischen Welt, des Lebens und der Unsterblichkeit. Ich wundere mich nicht mehr über die Wunder; sie waren da, um die Zeitgenossen aufzuwecken; ein viel grösseres Wunder ist unseren Zeitgenossen vorbehalten: das Schauspiel des Zusammenhanges aller menschlichen Angelegenheiten zur Gründung und Erhaltung dieser Lehre.“ Sämmtl. Werke VIII, 245 ff.; XV, 215. Vgl. Pascal, Pensées II, Art. 12. 6. So schon Eusebius, Demonstr. evang. III, 6. Zum Ganzen vgl. Augustinus, De civitate Dei l. 22, c. 5. 7. 8; Retractationes I, 14, § 5. Orosius, Historiarum adversus paganos l. 6, c. 1.

Schluss.

Wunder und Wissenschaft.

„Die Thatsachen beugen sich nie vor der Autorität der Wissenschaft, wohl aber muss jede Wissenschaft die Autorität der Thatsachen respectiren.“ Deutinger.

„Eine vornehmthuende Zweifelsucht, welche Thatsachen verwirft, ohne sie ergründen zu wollen, ist in einzelnen Fällen fast noch verderblicher als unkritische Leichtgläubigkeit.“ Al. v. Humboldt.

„Wunder“ und „Wissenschaft“ sind zwei Begriffe, deren unversöhnbarer Gegensatz für den „modernen Denker“ ein absolutes Dogma geworden ist[1].

Auf seinen thatsächlichen Grund hin geprüft, erweist sich uns dieses Dogma als unberechtigt.

„Durch den Wunderglauben“, so lassen sich die Behauptungen der neuesten Wundergegner zusammenfassen, „würde den modernen Erfahrungswissenschaften ihr werthvollstes Resultat und ihre sicherste Grundlage, der Begriff der in sich einen und nothwendigen Naturcausalität, der Begriff des Naturgesetzes, entrissen.“

Durch den Nachweis mannigfacher Gegensätze und vielfacher Bedingtheit innerhalb des Forschungsgebietes jener Wissenschaften verliert aber dieser Begriff den Charakter absoluter Einheit und Nothwendigkeit, welcher allein den behaupteten Widerspruch begründen könnte, und ergeben sich für die abstracte Möglichkeit des Wunders die natürlichen Voraussetzungen.

[1] Renan, Marc Aurèle p. 637 ss.

In dem wirksamen Ineinandergreifen der natürlichen Causalitätsgegensätze, vorzugsweise in dem Einwirken der menschlichen Freiheit auf das Gebiet der physischen Nothwendigkeit, konnten wir um so sprechendere Analogien für die ursächlichen Beziehungen im Wunder erblicken, als schon dadurch ein aussernatürliches Princip der Natureinheit und Naturnothwendigkeit gefordert wird [1].

Die Betrachtung des idealen Verhältnisses der verschiedenen Naturcausalitäten zu ihrem schöpferischen Urgrunde zeigte uns die natürlichen Ursächlichkeitsbeziehungen in einem höhern Lichte und eröffnete die Perspective auf die Möglichkeit noch mächtigerer Gegensätze, die in der unerschöpflichen Freiheit und Vollkommenheit des göttlichen Willens ihren Ursprung, in der durch Gottes Weisheit bedingten Harmonie des göttlichen Schöpfungszweckes ihre Einheit finden können.

In dieser höhern harmonischen Einheit lässt sich, ohne in sich selbst aufgelöst werden zu müssen, der Gegensatz zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung, Naturcausalität und Wunder versöhnen.

Damit ist für die Beurtheilung des so oft und so apodiktisch behaupteten Widerspruches zwischen dem Wunderglauben und der Naturerkenntniss das richtige Princip gegeben.

Consequente Empiriker sehen sich allerdings genöthigt einzuräumen, dass nach dem heutigen Stande der Wissenschaft die aprioristische Unmöglichkeit der Wunder sich nicht beweisen lasse [2]. Im Namen derselben Wissenschaft wird aber, sobald es sich um die Beurtheilung concreter wunderbarer Thatsachen handelt, deren übernatürlicher Charakter von vornherein geläugnet.

Aus den allgemeinen Gründen, die zur Rechtfertigung dieses Standpunktes geltend gemacht werden, schaut eine Philosophie hervor, deren man sich vergebens erwehrt.

[1] Vgl. Kant oben S. 66, Anm.

[2] Tyndall, Fragmente S. 191; vgl. S. 42. Virchow, Ueber Wunder, a. a. O. S. 158.

„Soll die empirische Wissenschaft ihrer Aufgabe, nach den allgemeinen Gesetzen der Erscheinungen zu forschen, gerecht werden, so muss sie deren Ausnahmslosigkeit als nothwendiges Postulat voraussetzen. Dieser Voraussetzung steht aber das Wunder direct entgegen.“ [1] Hiermit glaubt man das Wunder auch ohne Anwendung metaphysischer Grundsätze als wissenschaftlich unberechtigt beseitigt zu haben.

Es gibt keine gefährlichere Metaphysik als diejenige, die keine Metaphysik sein will. Dem soeben erwähnten Princip liegt allerdings ein gutes Stück Wahrheit zu Grunde. Aber es wird, sobald man ihm eine absolute Bedeutung und Tragweite beimessen will, zu einer durchaus unerwiesenen und unerweisbaren Behauptung.

Das Recht, überall wo sie sich auf ihrem eigenen Gebiete bewegen, nach den natürlichen Ursachen und Bedingungen der Erscheinungen zu forschen, solche also vorauszusetzen, darf den empirischen Natur- und Geisteswissenschaften nicht verkürzt werden. Haben doch schon die grossen Denker des christlichen Mittelalters es erkannt und vielfach ausgesprochen, dass einer wissenschaftlichen Betrachtung der Weltphänomene das „Postulat der Natürlichkeit“ als leitende Maxime vorangehen müsse [2].

Derartige Postulate, welche zwar mehr oder weniger auf metaphysischer Grundlage beruhen, keineswegs aber die Geltung metaphysischer Principien besitzen und als methodolo-

[1] Vgl. Ed. Zeller, Ueber Ursprung und Wesen der Religion. Vorträge II, 6; s. oben S. 4; Tyndall, Fragmente S. 43. P. Larroque, Examen critique des dogmes de la religion révélée p. 205.

[2] Vgl. schon August.: „Quemadmodum Deus instituerit naturas rerum nos convenit quaerere, non quid in eis vel ex eis ad miraculum potentiae suae vult operari.“ (De Gen. ad lit. l. 11, c. I, 2.) So Albert. M. (Hertling, Alb. Magnus, Köln 1880, S. 129.) Thom., Quaest. disp. q. 4 de pot. a. 1 ad 5; Opusc. 10, art. 24; 2 dist. 12, q. 1, a. 2 ad 3. 4. Bonav. 2 dist. 12, a. 1, q. 3. Suarez, De opere sex dierum c. 10, n. 8. Ueber den tiefern Grund hierfür vgl. Thom., Summ. theol. I q. 19, a. 2; c. G. l. 3, c. 21. Bonav. 2 dist. 11, a. 1, q. 1 ad 5. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit n. 736. T. Pesch, Welträthsel II, 351 f.

gische Grundsätze nur insoweit zur Anwendung gebracht werden können, als ihnen nicht unläugbare Thatsachen entgegenstehen, haben sowohl der philosophischen als empirischen Forschung stets zum Ausgangspunkte gedient. Unter ihnen nimmt das Einheitsprincip eine bevorzugte Stelle ein. „Entia non sunt multiplicanda" oder „causae non sunt multiplicandae" lautete schon ein Hauptaxiom der Scholastik.

Jeder Einzelwissenschaft liegt ein ihrer eigenthümlichen Methode entsprechendes Postulat zu Grunde, das aber die Nothwendigkeit oder nur die objective Möglichkeit einer absoluten Erkenntniss der Natur in seinem Sinne in keiner Weise einschliesst. So muss die theoretische mechanische Naturwissenschaft die Begreiflichkeit der Natur gemäss den mechanischen Grundprincipien in ihren Untersuchungen voraussetzen. Sie kann es aber nur, solange sie nicht „durch unwiderstehliche Facta zur Anerkenntniss ihrer Schranken genöthigt" wird[1].

Wie die Physik, wie die Physiologie, so hat auch die Psychologie und die Geschichtswissenschaft ihre eigenen Voraussetzungen. Jede hat das Recht, ihre eigene Selbständigkeit zu wahren, jede die Pflicht, ihre eigenen Grenzen

---

[1] Vgl. Helmholtz: „Das endliche Ziel der theoretischen Naturwissenschaften ist also, die letzten unveränderlichen Ursachen der Vorgänge in der Natur aufzufinden. Ob nun wirklich alle Vorgänge auf solche zurückzuführen seien, ob also die Natur vollständig begreiflich sein müsse, oder ob es Veränderungen in ihr gebe, die sich dem Gesetze einer nothwendigen Causalität entziehen, die also in das Gebiet einer Spontaneität, Freiheit, fallen, ist hier nicht der Ort zu entscheiden; jedenfalls ist es klar, dass die Wissenschaft, deren Zweck es ist, die Natur zu begreifen, von der Voraussetzung ihrer Begreiflichkeit ausgehen müsse und dieser Voraussetzung gemäss schliessen und untersuchen, bis sie vielleicht durch unwiderstehliche Facta zur Anerkenntniss ihrer Schranken genöthigt sein sollte." (Ueber die Erhaltung der Kraft, Berlin 1847. Wissenschaftl. Abhandlungen I, 13; vgl. Physiologische Optik S. 154, wo eine solche Schranke in der menschlichen Freiheit anerkannt wird.) Kroman, Unsere Naturerkenntniss S. 208 ff. Du Bois-Reymond, Die sieben Welträthsel. Reden I, 381 ff.

anzuerkennen. Nichts kann für die Objectivität unserer wissenschaftlichen Erkenntniss verhängnissvoller sein als der unberechtigte Uebergriff einer Einzelwissenschaft in das Gebiet einer andern, als die fälschliche Uebertragung methodologischer Voraussetzungen von dem einen auf das andere Erkenntnissobject.

Wie die verschiedenen Erfahrungswissenschaften sich gegenseitig begrenzen, so greifen sie auch vielfach ineinander ein und setzen sich zum Theil gegenseitig voraus. Ihre synthetische Einheit zu wahren, ohne ihre wesentlichen Gegensätze aufzuheben, und so die Oekonomie der Gesammtwissenschaft zu regeln, ist Sache der Philosophie. Diese bildet für alle empirischen Einzelwissenschaften gleichsam „die höhere Instanz“ [1]. Ihr kommt deshalb auch die Aufgabe zu, die allgemeinen Grenzbegriffe festzustellen, die anzuerkennen Pflicht der empirischen Wissenschaften sein muss.

Zu diesen Begriffen gehört der Begriff der menschlichen „Freiheit“, den die Philosophie gegen die sich selbst überhebende deterministische Naturwissenschaft zu vertheidigen hat. Zu ihnen gehört der Begriff des „Zweckes“, den die einseitig mechanische Naturforschung zu eliminiren sich bestrebt. Zu ihnen gehört vor allem der Begriff der „Schöpfung“ [2] und des in ihm gegebenen Zusammenwirkens göttlicher Freiheit und Nothwendigkeit zur Hervorbringung dessen, was die letzte thatsächliche, unreducirbare Voraussetzung aller Erfahrungswissenschaften bildet.

Ob auch der Wunderbegriff dazu gerechnet werden muss, darüber wird wiederum nur die Philosophie in letzter Instanz zu entscheiden haben.

---

[1] Wigand, Darwinismus II, 66. Vgl. Göthe, unten S. 193, Anm. 3.

[2] Vgl. Wigand a. a. O. II, 343; v. Baer, Reden I, 48 f.: „Der Naturforscher findet bald, wenn er sich nach mannigfachen Richtungen auf seinem Feld bewegt, überall ein Geheimniss; er erkennt aber auch, dass alle diese Geheimnisse sich auf ein allgemeines Geheimniss zurückführen lassen — es ist die Schöpfung selbst.“ Vgl. Hertling, Grenzen der mech. Naturerklärung S. 57.

Das hat auch der heftigste unter den modernen Gegnern des Wunders anerkannt, indem er die Nothwendigkeit einer philosophischen Weltanschauung speciell für den Geschichtsforscher zugab[1]. Wenn aber Strauss, die verschiedenen philosophischen Systeme aufzählend, constatirt, dass sowohl der Skepticismus und Kriticismus als der Materialismus und Pantheismus, somit jede Philosophie das Wunder verwerfe, des Theismus aber nicht die geringste Erwähnung thut, so begeht er einen so groben Denkfehler, dass nur sein absolut monistischer Dogmatismus ihn zu erklären vermag. Wie! es sollte die Philosophie eines Plato, eines Aristoteles, eines Augustinus, eines Albert, eines Thomas, eines Baco, eines Cartesius, eines Leibniz, eine Philosophie, welche mit dem Christenthume der modernen Welt den Weg aller tiefern Erkenntniss geöffnet und geebnet, aufgehört haben, zu den möglichen Weltanschauungen zu zählen! Diese Philosophie, auf deren festen und durch die Erfahrungswissenschaften nur noch unerschütterlicher gewordenen Standpunkt[2] wir uns stellen, nimmt den Wunderbegriff in ihr System auf[3]; aber auch nur sie kann es, ohne zugleich an der nothwendigen Grundlage der Erfahrungswissenschaften zu rütteln.

Dass Pantheismus[4] und Materialismus[5] für die Wunder

---

[1] D. F. Strauss, Leben Jesu für das deutsche Volk, 3. Aufl., Leipzig 1874, S. 147 ff. [2] Vgl. Wigand, Darwinismus II, 319.

[3] Dass die Möglichkeit des Wunders eine Consequenz des Theismus ist, gibt auch Ed. Zeller zu (Theol. Jahrbücher I, 285). Vgl. St. Mill: „Ist ein Gott einmal zugegeben, so erscheint die durch seinen Willen geschehene Hervorbringung einer Wirkung, welche in jedem Falle ihren Ursprung seinem schöpferischen Willen verdankte, nicht mehr als eine rein willkürliche Hypothese zur Erklärung der Thatsachen, sondern muss als eine ernste Möglichkeit in Rechnung gezogen werden.“ (Essays p. 198 f.)

[4] Für den Pantheismus ist gemäss dem Principe Spinoza's: „Naturae potentia nulla nisi Dei potentia“ (Tr. theol.-pol. VI), alles Wunder, folglich nichts mehr.

[5] Vom Standpunkte des materialistischen Atheismus sind Büchners Besorgnisse um die Folgen einer Veränderung in dem Naturlaufe ganz gerechtfertigt. „Wie wäre es möglich,“ ruft er aus, „dass die unabänder-

keinen Platz haben, versteht sich von selbst; fehlt ihnen doch schlechthin die erste Voraussetzung derselben: die Annahme eines persönlichen Schöpfers. Doch auch der extreme Empirismus, die Lieblingsphilosophie unserer Zeit (denn eine Philosophie ist er, trotz des Protestes seiner Anhänger, dennoch[1]), kann dem Wunderbegriffe keine wissenschaftliche Berechtigung zuerkennen.

Allerdings, wenn die Erfahrung allein uns die Nothwendigkeit der Naturgesetze verbürgen soll, und wenn der menschliche Geist für jede tiefere Erkenntniss unempfänglich ist[2], dann ist für die Sicherheit der Naturordnung kein fester Anhaltspunkt mehr vorhanden, dann muss eine einzige Ausnahme von jenen Gesetzen alles verwirren; dann stürzt mit einem Wunder das ganze Gebäude der Wissenschaft zusammen. Allein dass dem in Wirklichkeit nicht so ist, dass für die Gesetzmässigkeit der Natur, wenn diese auch in ihrer concreten Gestalt nur aus der Erfahrung erkannt wird, doch ein tieferer Grund dem menschlichen Geiste sich ergibt, das haben wir, den Grundsätzen der spiritualistischen Philosophie gemäss, schon früher ausführlich genug hervorgehoben[3].

Dieser Grund ist vorerst ein immanenter, natürlicher; er ist in der Stetigkeit des Wesens und der thatsächlichen Anordnung der Naturdinge gegeben, beruht aber in letzter Instanz auf der göttlichen Weisheit[4]. Diese Voraussetzung für die Gesetzmässig-

---

liche Ordnung, in der die Dinge sich bewegen, jemals gestört würde, ohne einen unheilbaren Riss durch die Welt zu machen, ohne uns und das All einer trostlosen Willkür zu überliefern, ohne jede Wissenschaft als kindischen Quark, jedes irdische Bemühen als vergebliche Arbeit erscheinen zu lassen?" (Kraft und Stoff S. 34.)

[1] „Von der Metaphysik kommt der menschliche Geist nicht los", sagt mit Recht Th. Ziegler in seiner Besprechung von Dilthey's Einleitung in die Geisteswissenschaften. (Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos., herausgeg. von R. Avenarius, VII, 497.)

[2] Nur von diesem Standpunkte hat Hume's und Rousseau's Einwendung gegen die Erkennbarkeit des Wunders einen Sinn. Sie fällt mit dem ganzen System. [3] Vgl. S. 12. 96.

[4] Vgl. Gratry, Logique II, 39 s. Trendelenburg, Log. Unters.

keit des natürlichen Geschehens ist eine so unerschütterliche, dass von ihrem Standpunkte aus die Unmöglichkeit des Wunders behauptet werden müsste, liesse sich nicht in dem idealen Verhältnisse Gottes zur Welt ein höheres Ziel denken, dem das Wunder sich unterordnet, eine höhere Ordnung, in deren Zusammenhang es erscheint, und könnte es nicht mit solchen Merkmalen auftreten, welche dessen höhern Charakter und Ursprung mit voller Klarheit offenbaren.

Forschern allerdings, denen Mathematik und Mechanik als das höchste, ja ausschliessliche Gebiet des wissenschaftlichen Denkens gilt[1], zu deren Grundprincipien es gehört, ohne Rücksicht auf die höheren Lebensinteressen des Menschen die Lösung des Welträthsels zu verfolgen, denen jede ideale Weltanschauung als ein Product der irrenden Phantasie, höchstens als ein irgendwie zu befriedigendes Bedürfniss des menschlichen Gefühls erscheint[2], Forschern, welche Gottes Dasein und Wirken wo nicht als eine unmögliche, doch als eine wenigstens sehr überflüssige Hypothese betrachtet wissen wollen und sich nicht scheuen zu erklären: eher möge man auf jede höhere Erkenntniss der Weltgeschichte verzichten, als die Idee eines göttlichen Weltplanes mit in den Kauf nehmen[3] — solchen „Forschern" muss das Verständniss für den höhern Zusammenhang des Wunders und dessen teleologische Bedeutung voll-

II, 502. Vgl. was oben (S. 82) über die Gesetzmässigkeit der Naturcausalität, vom Standpunkte der menschlichen Thätigkeit als eines gottgewollten Schöpfungszweckes aus betrachtet, gesagt worden ist.

[1] S. Du Bois-Reymond, Darwin versus Galiani, Berlin 1876, S. 29. Vgl. über die Ursachen und Folgen dieser Auffassung die trefflichen Bemerkungen H. Sommers (Ueber das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit S. 90 ff.).

[2] Vgl. Tyndall, Fragmente S. 123 ff. Anders dachte der berühmte Mathematiker Gauss. „Es gibt Fragen," sagt er, „auf deren Beantwortung ich einen unendlich viel höhern Werth legen würde als auf die mathematischen, z. B. über Ethik, über unser Verhältniss zu Gott und über unsere Zukunft." (Zum Gedächtniss von W. Sartorius v. Waltershausen, Leipzig 1856, S. 97.)

[3] So L. Tobler, in Zeitschrift für Völkerpsychologie XII, 192 ff.

ständig abgehen[1]. Und so kommt es, dass man an die wunderbare Thatsache dieselben Anforderungen stellt, welche nur an die natürlichen Erscheinungen, sofern sie sich dem empirisch-wissenschaftlichen Erkennen unterordnen, gestellt werden können. So kommt es, dass das Wunder, von einem rein physikalischen Standpunkte aus betrachtet, nur als eine willkürliche Ausnahme vom Naturgesetze, als das Product der Laune sich darstellt[2].

Die Behauptung, das Wunder sei, weil wissenschaftlich undenkbar, ipso facto auch unmöglich[3], beruht auf keinem andern Grund. Kants Einwand gegen die wissenschaftliche Berechtigung des Wunders: Da wir uns von demselben nicht den mindesten Begriff machen könnten, so könne es nur die Vernunft niederschlagen und lähmen und sie des Vertrauens auf die Erfahrungsgesetze berauben, geht auf dasselbe hinaus[4]. Undenkbar und eine Demüthigung für den menschlichen Verstand ist das Wunder in gewissem Sinne, das geben wir gerne zu. Das erklärt auch, warum der nach unbeschränktem Wissen strebende Geist des Menschen sich dermassen gegen das Wunder sträubt. Allein, wenn es Pflicht und Recht der

[1] „Le surnaturel est absurde pour quiconque s'enferme dans le cercle du visible; c'est là son plus grand honneur." Pressensé, Hist. des trois premiers siècles de l'Église chrétienne I, 867.

[2] Tyndall, Fragmente S. 191. Du Bois-Reymond, Culturgeschichte und Naturwissenschaft S. 35. Reden I, 272. J. Simon bei Bonniot, Controv. III, 82 s. Wenn von Virchow dem „Wunder" im Gegensatze zu den „Naturvorgängen" der Vorwurf gemacht wird, dass es „tendenziös" sei, so beweist das eben, dass der berühmte Forscher einen andern Standpunkt als den des Physiologen nicht kennt. „Tendenz" weist übrigens auch die Natur auf; man müsste denn ihrer wunderbaren Teleologie par force die Augen verschliessen. Die Auffassung Virchows — bezüglich des von ihm behandelten Einzelfalles lässt sich ja streiten — findet sich schon bei Feuerbach, Werke I, 19.

[3] Ed. Zeller in Sybels Hist. Zeitschr. VIII, 1862, S. 110: „Wunder sind für uns wissenschaftlich undenkbar. Sind sie aber undenkbar, so sind sie auch unmöglich."

[4] Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, II. Stück (Ed. Kirchmann, Berlin 1869), S. 101 ff.

Vernunft ist, zu erforschen, was des Schöpfers Weisheit und Güte ihr eröffnet, so hat sie nicht minder der höhern sittlichen Pflicht zu gehorchen, sich zu beugen vor dem Unerforschlichen und die Spuren des schöpferischen Geistes zu verehren, auch dort, wo sie in ihrer unergründlichen Tiefe nur desto gewaltiger den Charakter des göttlichen Wirkens an sich tragen.

Ein verzweifelndes Zugeständniss hat der vergebliche Versuch, in die tieferen Geheimnisse der Natur einzudringen, der modernen Wissenschaft entrungen [1]. Und fürwahr, es birgt der unserer Erfahrung zugängliche Kosmos Räthsel genug, um auf jeden Schritt den empirischen Forscher an die Grenzen seiner Erkenntniss zu erinnern. Er ist genöthigt, manche für sein empirisch-mathematisches Erkennen „undenkbare" Voraussetzung von der Metaphysik einfach herüberzunehmen [2] oder doch wenigstens als unerwiesenes Postulat hinzustellen; manch unzerlegbarer, unerfassbarer Begriff begegnet ihm auf seinem Wege [3], und es wollen die Gegensätze zwischen den ver-

[1] Du Bois-Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens, 2. Aufl., Leipzig 1876, S. 39. Vgl. Die sieben Welträthsel (Reden I, 410 f.), sowie Naegeli, Systematische Uebersicht der Erscheinungen im Pflanzenreich, 1853, S. 60 ff.

[2] „Man kann in den Naturwissenschaften über manche Probleme nicht gehörig sprechen, wenn man die Metaphysik nicht zu Hilfe ruft." Göthe, Werke, Stuttg. 1863, I, 298.

[3] So die Begriffe des „Atoms", des „Geistes", selbst der Begriff der „Bewegung" wie der des „Werdens" überhaupt. Augustins Ausspruch: „Latet ratio diversarum commutationum: et hinc est omnium visibilium silva miraculorum" (Epist. ad Evodium 162, § 9), ist auch nach den glänzenden wissenschaftlichen Errungenschaften unserer Zeit wahr geblieben. Vgl. die schwungvolle Durchführung dieses Gedankens in Sermo 126, § 4. Ferner: De utilitate credendi c. 16, § 34. De civitate Dei l. X, c. 12; l. XXI, c. 8. Vgl. Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie, 2. Aufl., S. 66: „Nimmt man an dieser ‚Unbegreiflichkeit' (des freien Wollens) Anstoss, so mag man sich erinnern, dass der Vorgang des causalen Wirkens nicht minder dunkel und die Thatsache, dass etwas etwas anderes bewirke, ihrem Hergang nach ebenso ‚unbegreiflich' sein würden." Vgl. Naegeli a. a. O. S. 60 ff.

schiedenen wissenschaftlichen Gebieten sich nicht recht zur causalen Einheit versöhnen lassen[1].

Weisen all diese Grenzen der empirischen Wissenschaft auf ein höheres Gebiet der Wahrheit hin, welches unmöglich dem menschlichen Geiste ganz verschlossen bleiben kann[2], wie der Positivismus behauptet, so gilt das noch in grösserem Masse vom Wunder.

Nur insofern ist das Wunder „für unsere wissenschaftliche Erkenntniss incommensurabel“[3], als es ein Werden bezeichnet, welches der Anschauung, der physikalischen oder historischen Einbildungskraft[4] ebenso sich entzieht wie die unreducirbaren Voraussetzungen des empirischen Wissens überhaupt.

Daraus lässt sich aber die wissenschaftliche Unerkennbarkeit des Wunders keineswegs ableiten. Für die rein empirische und theoretische Wissenschaft kann allerdings die Erkenntniss des Wunders nur eine negative sein. Dem Wunder gegenüber, wenn es ihr thatsächlich entgegentritt, vermag sie von ihrem Standpunkte aus nur ihr „Ignoramus“ auszusprechen. Der Naturforscher, der den Boden empirischer Forschung nicht verlässt, wird, falls eine unläugbar wunderbare Thatsache ihm begegnet, nur erklären können, dass dieselbe nach den Gesetzen und aus den Kräften der Natur, soweit die empirische Wissenschaft sie erkennt, sich nicht vollzogen habe. In unserer, allerdings nur abstracten und theoretischen Voraussetzung — denn es gibt kaum einen Naturforscher, der nur Empiriker im naturwissenschaftlichen Sinne wäre — bezeichnet also das Wunder nur eine Grenze, kein positives Object der wissenschaftlichen Erkenntniss.

---

[1] Vgl. Trendelenburg, Logische Untersuchungen II, 502. Tyndall, Der Materialismus in der Naturwissenschaft. Fragmente S. 144.

[2] Vgl. Wigand, Darwinismus II, 269.

[3] Nach dem Ausdrucke Ritschls in Hist. Zeitschr. VII, 1862, S. 98.

[4] Ueber das „Postulat der Anschaulichkeit“ vgl. Wundt, Logik II, 235. Tyndall, Fragmente 251 ff. 50 f. Helmholtz, Populär-wissenschaftl. Vorträge II, 21 ff.

Bei manchen ausserordentlichen Thatsachen wird sich allerdings die Frage aufwerfen lassen, ob es sich um eine absolute oder nur relative Grenze des empirischen Wissens handelt, um eine Erscheinung, welche die Kräfte der Natur schlechthin oder nur die bis jetzt bekannten Naturkräfte übersteigt, welche über die objectiven Gesetze der Natur erhaben ist oder nach bis jetzt unerforschten Naturgesetzen sich verwirklicht hat.

Es darf schon dem Gesagten zufolge wenigstens im allgemeinen an den Naturforscher die Forderung nicht gestellt werden, einen ausserordentlichen Vorgang entweder zu erklären oder darin ein Wunder zu erkennen.

Andererseits aber ist es ebenso ungerechtfertigt, wenn von seiten des Forschers ein Vorgang, von dem mit Sicherheit behauptet werden muss, dass er die Naturkräfte schlechthin übersteigt, ohne Prüfung der vorliegenden Thatsache von vornherein geläugnet wird, wie das meist geschieht. Man mag als Naturforscher mit grosser Zurückhaltung im Urtheile solchen Thatsachen gegenübertreten; man mag gemäss dem Postulate der Natürlichkeit versuchen, sie auf natürliche Causalitätsverhältnisse zurückzuführen — aber das Recht, sie einfach unberücksichtigt zu lassen oder die natürliche Erklärung derselben ohne Rücksicht auf ihren concreten Charakter zu postuliren, muss der „Forschung“ von ihrem eigenen Standpunkte wie vom Standpunkte einer gesunden Philosophie aus versagt werden. Vielmehr ist jeder einzelne Fall genau nach den Regeln der naturwissenschaftlichen Kritik zu prüfen und zu beurtheilen. Ein positives Urtheil über den wunderbaren Charakter einer Thatsache auf Grund der empirischen Erkenntniss zu fällen, gehört dann zur Aufgabe des philosophischen Denkens.

So unwahrscheinlich, ja so „undenkbar“ auch die Wunder vom Standpunkte des Empirikers aus erscheinen mögen, vom Standpunkte der theistischen Religionsphilosophie aus können sie, wie Stuart Mill zugibt, keineswegs als unwahrscheinlich bezeichnet werden[1]. Und doch wird selbst

[1] Ueber Religion S. 178. 192.

ein durch sie erleuchteter Wunderglaube, von der Idee der göttlichen Weisheit sowohl als von dem Begriffe der göttlichen Macht geleitet, nicht voreilig auf die Thatsächlichkeit eines Wunders schliessen. Ihm gilt die Maxime, die er sich allerdings nicht als ein die Möglichkeit des Wunders läugnendes Postulat aufdrängen lässt: Miracula non sunt multiplicanda sine necessitate[1].

Gegen diesen Wunderglauben, der für etwaige Entartungen nicht verantwortlich gemacht werden darf, kann der Vorwurf, als begünstige er den Aberglauben, nicht erhoben werden[2]. Wuchert doch gerade dieses Unkraut dort am üppigsten, wo das Bewusstsein einer übernatürlichen göttlichen Vorsehung geschwunden, und der menschliche Geist den blinden Naturmächten allein sich überlassen fühlt, und hascht doch eben die monistische wunderscheue Naturwissenschaft am abergläubischsten nach solchen angeblichen „ausserordentlichen" Thatsachen oder gewagten Hypothesen, die ihrem Systeme günstig erscheinen[3].

Auf die Mittel und Wege der philosophischen Erkenntniss der Wunder ist früher schon vielfach hingewiesen worden. Schon der volle Begriff, die tiefer aufgefasste Idee des Wunders weist darauf hin, dass es nicht bloss Sache des theoretischen, abstracten, analytischen, sondern des praktischen, synthetischen und deductiven Erkennens ist, das Wunder als solches zu constatiren.

Selbst der empirische Zusammenhang, in dem das Wunder hervortritt, legt eine derartige Betrachtungsweise nahe. Der Mangel des natürlichen Causalnexus bildet in der wunderbaren Erscheinung nur die negative Seite[4]. Die unmittelbare

---

[1] Vgl. o. S. 186. [2] Vgl. Feuerbach, Werke I, 14.

[3] „Angesichts einer Wissenschaft, welche von der theistischen Naturauffassung und aller gesunden Philosophie sich emancipirt hat, bleibt der menschliche Geist dem Aberglauben jeglicher Art zugänglich." Schneider, Der neuere Geisterglaube S. 267.

[4] Unrichtig ist deshalb Feuerbachs Behauptung (Werke I, 27), das Wunder habe „nur Sinn im Gegensatz", liege „nur im Widerspruch mit der bisherigen Erfahrung".

Beziehung derselben zur Person des Wunderthäters, seiner Lehre[1], seinem ganzen Leben und Wirken wie zu der Gesammtentwicklung der göttlichen Offenbarungsgeschichte, ihr tiefer idealer, religiös-sittlicher Inhalt sind ebensoviele positive Momente, welche eine synthetische Gesammtauffassung des Wunders bedingen und in Verbindung mit der analytischen Erkenntniss seines Gegensatzes zur Naturcausalität eine sichere Feststellung seines göttlichen, übernatürlichen Ursprunges ermöglichen.

Bezüglich dieser letztern Erkenntniss kann nicht genug betont werden, dass der concrete, nicht irgend ein abstracter Thatbestand ihr zu Grunde gelegt werden muss. Die Frage, ob ein ausserordentlicher Vorgang natürlicherweise nicht erklärt werden könne, darf nicht durch die Betrachtung seines Verhältnisses zu den Naturkräften überhaupt, sondern zu dem thatsächlich gegebenen natürlichen Causalnexus, in dessen Zusammenhange er erscheint, gelöst werden. Die Möglichkeit einer Erklärung aus „verborgenen" Naturkräften schwindet bei dieser Auffassung bezüglich der meisten beglaubigten Wunder.

Es mag ja Fälle geben, und es gibt deren ohne Zweifel auch betreffs biblischer Wunder, wo bei ausschliesslicher Berücksichtigung des rein causalen Momentes selbst vom philosophischen Standpunkte aus die Unmöglichkeit einer Zurückführung auf „verborgene Naturkräfte" nicht bewiesen werden kann. Eine positive Bestimmung der Grenzen natürlichen Geschehens ist der Metaphysik auf Grund der empirischen Thatsachen oft unmöglich. Mit Zugrundelegung des idealen Gesichtspunktes aber, ausgehend von der Voraussetzung einer gottgewollten und von der göttlichen Weisheit geforderten festen Naturordnung, kann sie zur sichern Erkenntniss ge-

[1] Ueber den Zusammenhang zwischen Wunder und Lehre vgl. Bossuet, Discours sur l'hist. univers., 2e Partie, ch. 19, und dessen treffende Ausführung bezüglich des Verhältnisses zwischen Evangelium und Kirche in Conférence avec le ministre Claude. Oeuvres (Éd. de Versailles 815 f.) XXIII, 234 ss.

langen, dass gewisse Erscheinungen oder Vorgänge ausserhalb dieser Grenzen liegen. Selbst die „abergläubischsten" Gegner der biblischen Wunder haben zugeben müssen, dass die „Auferstehung eines Todten" und gewisse ausserordentliche Heilungen, wenn sie wirklich als Thatsachen sich erweisen lassen, nicht mehr in das Bereich des Naturmöglichen fallen können [1].

Uebrigens ist die Berufung auf „unerforschte Naturkräfte", wie Kant richtig bemerkt, stets ein wissenschaftliches Wagestück. Sie verliert aber jede Berechtigung, sobald aus dem schon vielfach erwähnten empirischen, moralischen, teleologischen Zusammenhange, wie es für alle biblischen Wunder der Fall ist [2], die Wunder als Wunder sich beglaubigen; sobald die vom abstracten Gesichtspunkte den Zweifel nicht ausschliessenden ausserordentlichen Thatsachen in der innigsten Verbindung mit unzweifelhaft wunderbaren Thatsachen auftreten und dadurch von allen „Scheinwundern" sich klar unterscheiden.

Diese Betrachtungsweise legt allerdings der höhern Geschichtswissenschaft, welche der Wunderfrage am wenigsten zu entgehen vermag, eine Pflicht auf, der gegenüber das Princip der aprioristischen Verwerfung des Wunders als eine weit bequemere kritische Maxime erscheinen muss.

Statt jeden Fall, wo eine als wunderbar betrachtete Thatsache bezeugt wird, eingehend von den vielfach in demselben sich verschlingenden Gesichtspunkten zu prüfen, ist es ja viel leichter, darüber einfach zur Tagesordnung überzugehen und die Glaubwürdigkeit des Zeugen ohne weitern Beweis zu verneinen.

Wie wenig dieses Verfahren den als die glücklichste Errungenschaft unserer Zeit gerühmten und gehandhabten

[1] Vgl. Strauss, Leben Jesu, 4. Aufl., Tüb. 1840, S. 60. 71. Glaubenslehre I, 244.

[2] Bezüglich der Wunder Jesu vgl. die kräftige Aussage Niebuhrs in der „Revue britannique" 1840, t. 30, p. 286.

Principien der historischen Kritik entspricht, hat unlängst in drastischer Weise ein deutscher Geschichtsforscher[1] ausgeführt. Was wird in der That aus der vielgepriesenen Objectivität und Voraussetzungslosigkeit der historischen Forschung, wenn man mit der vorgefassten Meinung an die geschichtlichen Zeugnisse herantritt, die Verwerfung des Wunders gehöre zum Wesen der geschichtlichen Kritik — nicht deshalb, behauptet Renan, weil das Wunder an sich unmöglich sei, sondern weil noch niemals ein Wunder sich habe constatiren lassen?[2] Natürlich! wenn man allen Mitteln der Constatirung principiell aus dem Wege geht!

Der Geschichtsforscher mag auch seinerseits in der Feststellung des Thatbestandes, in der Prüfung der Glaubwürdigkeit und des positiven Inhaltes der historischen Zeugnisse die Regeln der Kritik in der strengsten Weise handhaben, wo es sich um die Ueberlieferung wunderbarer Thatsachen handelt; er mag den Hang des menschlichen Geistes zum Wunderbaren und dessen mögliche Folgen auf geschichtlichem Gebiete mit in Betracht ziehen; er mag stärkere positive Beweise für die Wahrhaftigkeit der Zeugen verlangen, als er in Bezug auf gewöhnliche Ereignisse zu verlangen pflegt — dieses Recht wird ihm nicht entzogen werden können. Aber die Methode der Forschung geradezu auf den Kopf zu stellen, sobald er wunderbaren Thatsachen begegnet, seien diese auch noch so kräftig bezeugt, das ist kein wissenschaftliches Verfahren. Eher entsage man von vornherein dem Princip der Voraussetzungslosigkeit und stelle sich entschieden auf den Boden eines die Möglichkeit des Wunders ausschliessenden philosophischen Systems.

Es ist übrigens Sache der philosophischen Geschichtsauffassung, nicht der historischen Forschung als solcher, das Wunder als Wunder zu constatiren.

In der Geschichtsauffassung liegt die eigentlichste

[1] O. Lorenz, Geschichtswissenschaft II, 324 ff.

[2] Origines du Christianisme t. II, XLIII.

und höchste Aufgabe des Historikers [1]. Sie soll „den rechten Zusammenhang der Dinge, ihren Werth für das Leben und die Entwicklung der Menschheit“ [2] erkennen. Gerade hier lässt man aber den Gegensatz zwischen Wunderglaube und Geschichtswissenschaft am grellsten hervortreten. „Wenn es die Aufgabe der Geschichtsforschung ist, nicht bloss zu ermitteln, was geschehen, sondern auch wie das eine aus dem andern hervorgegangen ist, so müsste sie auf den letzten, edelsten Theil ihrer Aufgabe verzichten, sobald sie irgendwo dem Wunder eine Stätte einräumen wollte, das eben jenen Hervorgang des einen aus dem andern unterbricht.“ So Strauss [3].

Ein Hinweis auf unsere früheren Erörterungen über den Begriff des geschichtlichen Zusammenhanges genügt, um einer solchen Auffassung gegenüber die Berechtigung des Wunders sicherzustellen.

Vom Standpunkte einer rein empirischen Geschichtsauffassung aus muss allerdings vorausgesetzt werden, dass die geschichtlichen Thatsachen aus dem besagten Zusammenhange sich begreifen lassen — aber auch dies wiederum nur, insoweit die Thatsachen selbst dieser Begreiflichkeit nicht unverrückbare Grenzen setzen.

Wer den physischen Causalzusammenhang in der Geschichte ausschliesslich erforschen will, mag von dem Postulate der Herrschaft des physischen Causalnexus in derselben ausgehen und denselben so weit verfolgen, als es die objectiven Thatsachen erlauben. Er muss aber die Schranken anerkennen, welche die Wirksamkeit höherer Factoren seiner Auffassung ziehen.

Wem es als die Aufgabe der Historie erscheint, die geschichtlichen Facta auf ihren psychologischen Grund, auf menschliche Motive zurückzuführen [4], wird das Recht nicht

[1] Vgl. v. Sybel, Vorträge und Aufsätze, Berlin 1868, S. 25. Bernheim, Geschichtsforschung S. 90 ff.

[2] G. Waitz in Hist. Zeitschr. I, 24.

[3] Leben Jesu für das deutsche Volk, 3. Aufl., Leipzig 1874, S. 147.

[4] „Dem Geschichtsforscher liegt es ob, die Ereignisse aus menschlichen Motiven zu erklären.“ Ranke, Weltgeschichte I, 1, 40.

versagt, überall, wo es nur angeht, nach solchen zu fahnden. Von der Betrachtung anderer Factoren mag er abstrahiren, wenn er nur die Einseitigkeit seiner Auffassungsweise ausdrücklich anerkennt und die Möglichkeit einer allseitigern und tiefern Erkenntniss nicht von vornherein läugnet.

Jede Form geschichtlicher Auffassung hat ihre relative Berechtigung. Jede hat aber auch ihre objectiv gegebenen Grenzen. Und selbst wenn der geschichtliche Zusammenhang von den verschiedensten Gesichtspunkten allseitig gewürdigt wird, in den Schöpfungen der menschlichen Freiheit, in der Tiefe der Individualität, bleibt dem Forscher stets ein unreducirbares Etwas, was auf den geschichtlichen Zusammenhang nicht mehr zurückgeführt werden kann. „Was wie ein Wunder entsteht, sich wohl mit mechanischen, physiologischen, psychologischen Erklärungen begleiten, aber aus keiner solchen wirklich ableiten lässt, das bleibt innerhalb jenes Kreises auch nicht bloss unerklärt, sondern unerkannt.“ [1]

Um so mehr wird das eigentliche Wunder vom Standpunkt einer empirischen Geschichtsauffassung unerklärt und unerkannt bleiben, und kann letztere es einfach als unerklärte Thatsache aufnehmen [2]. Von dem Geschichtsforscher, der sich ausschliesslich der Erforschung des pragmatischen oder psychologischen Zusammenhanges der geschichtlichen Ereignisse widmet, wird man in Bezug auf die sicher bezeugten Wunder kein anderes Bekenntniss fordern können, als dass sie sich „geschichtlich“, d. h. aus den natürlichen Gesetzen des historischen Zusammenhanges, nicht erklären lassen.

---

[1] W. v. Humboldt, Werke I, 17 ff.

[2] Von diesem ausdrücklich betonten Gesichtspunkte aus mag sich Ranke's Aeusserung rechtfertigen lassen: „Von dem eigentlichen Wunder, dem unmittelbaren Eingreifen der Hilfe und Strafe Gottes in die menschlichen Dinge, darf man abstrahiren; die Thatsachen, die dabei mitgetheilt werden, ohne dass gerade jene Idee sie beherrscht, kann man sich nicht entreissen lassen.“ (Weltgesch. IV, 2, 262; vgl. III, 1, 160.) Ueber die Stellung Ranke's zum Wunder vgl. E. Michael S. J., Ranke's Weltgeschichte, Paderb. 1890, S. 21 ff.

Indessen lässt sich der rein empirische Gesichtspunkt am wenigsten in der Geschichte ausschliesslich festhalten. Ihr idealer Gehalt, dessen Verläugnung der Preisgabe ihres höchsten Werthes gleichkäme, fordert von dem Geschichtsforscher eine philosophische Geschichtsanschauung, welche den grossen Problemen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Vorsehung unmöglich aus dem Wege gehen kann [1]. Der philosophisch-religiöse Standpunkt des Forschers wird demnach auch bei der Beurtheilung des Wunders in der Geschichte von entscheidender Bedeutung sein. Von ihm und von ihm allein wird es abhängen, ob die Wunder als Wunder erkannt oder als unerkannte Thatsachen dahingestellt werden [2]. Eine Philosophie, welche die Möglichkeit des Wunders geradezu läugnet, kann allerdings nicht ohne Einfluss auf die Arbeit der Geschichtskritik und der empirischen Geschichtsauffassung bleiben. Dann muss aber der Geschichtsforscher ehrlich genug sein, im Namen seiner Philosophie, nicht im Namen der geschichtlichen Kritik oder Auffassung die Wunder der Geschichte zu verwerfen [3]. Was man verlangen muss, sagt mit Recht O. Lorenz, ist dies, dass der wahre Grund der Annahme oder Ablehnung (des Wunders) anerkannt und zugestanden, und dass dabei nicht geheuchelt werde [4].

Der wundergläubigen Geschichtsanschauung gegenüber ist aber der Strauss'sche Vorwurf, als verzichte sie auf die edelste

---

[1] „Ich bin durchaus der Meinung, die letzten Fragen der Geschichtsphilosophie seien nur im Zusammenhange mit einer Gesammtweltanschauung zu behandeln." Bernheim, Geschichtsforschung S. 139.

[2] Vgl. die treffenden Ausführungen Reuters (Alexander III., Bd. III, 723). Hüffer, Die Wunder des hl. Bernhard und ihre Kritiker, im Hist. Jahrb. 1889, X, 758 ff. 803 ff. O. Lorenz, Geschichtswissenschaft II, 323 ff.

[3] Mit brutaler Offenheit gesteht Strauss den nichts weniger als „geschichtswissenschaftlichen" Grund seiner Wunderscheu: „Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muss erst das Wunder aus der Religion schaffen." Leben Jesu für das deutsche Volk, 3. Aufl., Leipzig 1874, Vorrede S. xx.

[4] Geschichtswissenschaft II, 328.

Aufgabe der Geschichtsphilosophie, den idealen sowohl als den realen Zusammenhang der Geschichte zu ergründen, null und nichtig.

Das Postulat der Natürlichkeit hat auch für die wundergläubige Geschichtsanschauung eine tiefbegründete Bedeutung.

Das Wunder aber, wo es sich ihr mit unwiderstehlicher Evidenz aufdrängt, erscheint ihr nicht als eine Zerstörung des geschichtlichen Zusammenhanges, sondern als ein höherer in denselben eintretender und harmonisch einwirkender Factor.

Daraus erwächst der höhern Geschichtswissenschaft die Aufgabe, unter Heranziehung der Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften, aber auch unter steter Berücksichtigung des sittlich-religiösen Gebietes, auf dem sie sich bewegt, den historischen Zusammenhang zu erforschen, ohne deshalb das Wunder preiszugeben.

Sie wird nicht mit dem starren Rationalismus, sei es der Buckle'schen Mechanik, sei es der Hegel'schen Dialektik, alles einer flachen, leblosen Ebene gleichzumachen, sondern die geheimnissvollen Tiefen zu ergründen suchen, aus denen an den grossen Wendepunkten der Geschichte die göttliche Kraft gleichsam mit Gewalt hervorquillt, um überall Keime eines neuen Lebens hervorspriessen zu lassen, und bewundernd aufschauen zu den erhabenen Höhen, von denen Gottes schöpferische Allmacht ihr entgegenstrahlt. Sie wird aber auch die naturgemässe Entwicklung der geschichtlichen Erscheinungen als ein gottgewolltes Moment betrachten und selbst dort, wo das Offenbarwerden der göttlichen Wunderkraft seinen Höhepunkt erreicht, die begleitenden natürlichen Ursachen zu würdigen wissen[1]. Durch die ideale

[1] Nur in seiner ausschliessenden Einseitigkeit ist deshalb folgender Ausspruch Ranke's unrichtig: „Dem Geschichtschreiber kann es nur darauf ankommen, die grosse Combination der welthistorischen Momente, in welchen das Christenthum erschienen ist, und wodurch dann auch seine Einwirkung bedingt wurde, zur Anschauung zu bringen." (Weltgesch. III, 1, 160.) Vgl. Ritter, E. Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte S. 112. Hettinger, Apologie, 6. Aufl., I, 2, 302.

Geschichtsanschauung wird sie endlich die höhere Einheit finden, in der, wie die natürlichen Causalitätsgegensätze, so auch der grosse Gegensatz zwischen Wunder und geschichtlicher Entwicklung harmonisch sich auflöst.

Man hat eine tiefere, philosophische Auffassung der Geschichte nicht mit Unrecht das grosse wissenschaftliche Bedürfniss, die höchste Aufgabe unserer Zeit genannt[1].

„Sie scheint dazu angethan, der Mittelpunkt der grossen Discussion zu werden, welche in dem Gesammtleben der Wissenschaften die nächste bedeutende Wendung bezeichnen wird." „Der täglich weiter klaffende Zwiespalt zwischen der materialistischen und supranaturalistischen Weltanschauung", die sich immer schärfer zuspitzenden Gegensätze zwischen den einzelnen Wissenschaften fordern eine Ausgleichung, und die Philosophie der Geschichte ist der Kampfplatz, auf dem sie erfochten werden muss[2].

Für die materialistische Naturwissenschaft ist der „Damascustag" schon gekommen, der sie zur Ueberzeugung geführt, dass es der „transcendenten Probleme" auf ihrem Gebiete genug gibt, welche zu lösen sie nicht vermag[3].

Zweifelsohne wird auch in nicht allzuferner Zeit der Tag anbrechen, wo unsere positivistische Geschichtswissenschaft das „Problem" des Wunders anerkennen wird. Mag sie dann auch, wie es bereits von seiten hervorragender Forscher geschehen, diesem „Räthsel" gegenüber ihr „Ignoramus" aussprechen, den Vertretern einer gesunden philosophischen und christlichen Geschichtsanschauung wird sie es nicht verwehren können, soweit in diese geheimnissvollen

---

[1] Vgl. J. B. Meyer, Neue Versuche einer Philosophie der Gesch., in Sybels Hist. Zeitschr. 1871, XXIV, 377. R. Mayr, Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit, Wien 1877, S. 220. Stimmen aus Maria Laach 1881, XXI, 122 ff. Zettelmann, Materialistische Geschichtschreibung, in Preuss. Jahrb. XXXVII, 180.

[2] Droysen, Ueber die Erhebung der Geschichte zum Range einer Wissenschaft, in Hist. Zeitschr. IX, 21.

[3] Du Bois-Reymond, Die sieben Welträthsel, Reden I, 410.

Tiefen das Licht göttlicher Offenbarung und menschlichen Nachdenkens hineinleuchtet, jenem andern Ausspruche eines heutigen Naturforschers sich anzuschliessen: „Wir wissen und wir werden wissen.“ [1]

Beiden, Natur und Wunder, in der wissenschaftlichen Erkenntniss gerecht zu werden und so an dem grossen Werke der Aussöhnung zwischen den geistigen Gegensätzen unserer Zeit erfolgreich mitzuwirken, darin liegt für die christliche Apologetik und Geschichtsphilosophie eine ihrer schwierigsten, aber auch edelsten Aufgaben.

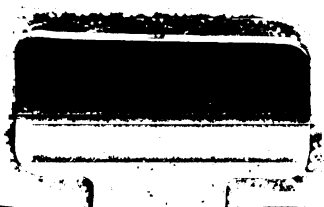
---

[1] Naegeli, Schranken der naturwissenschaftl. Erkenntniss S. 602.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

YC 40884

56705

BT77
N8

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY